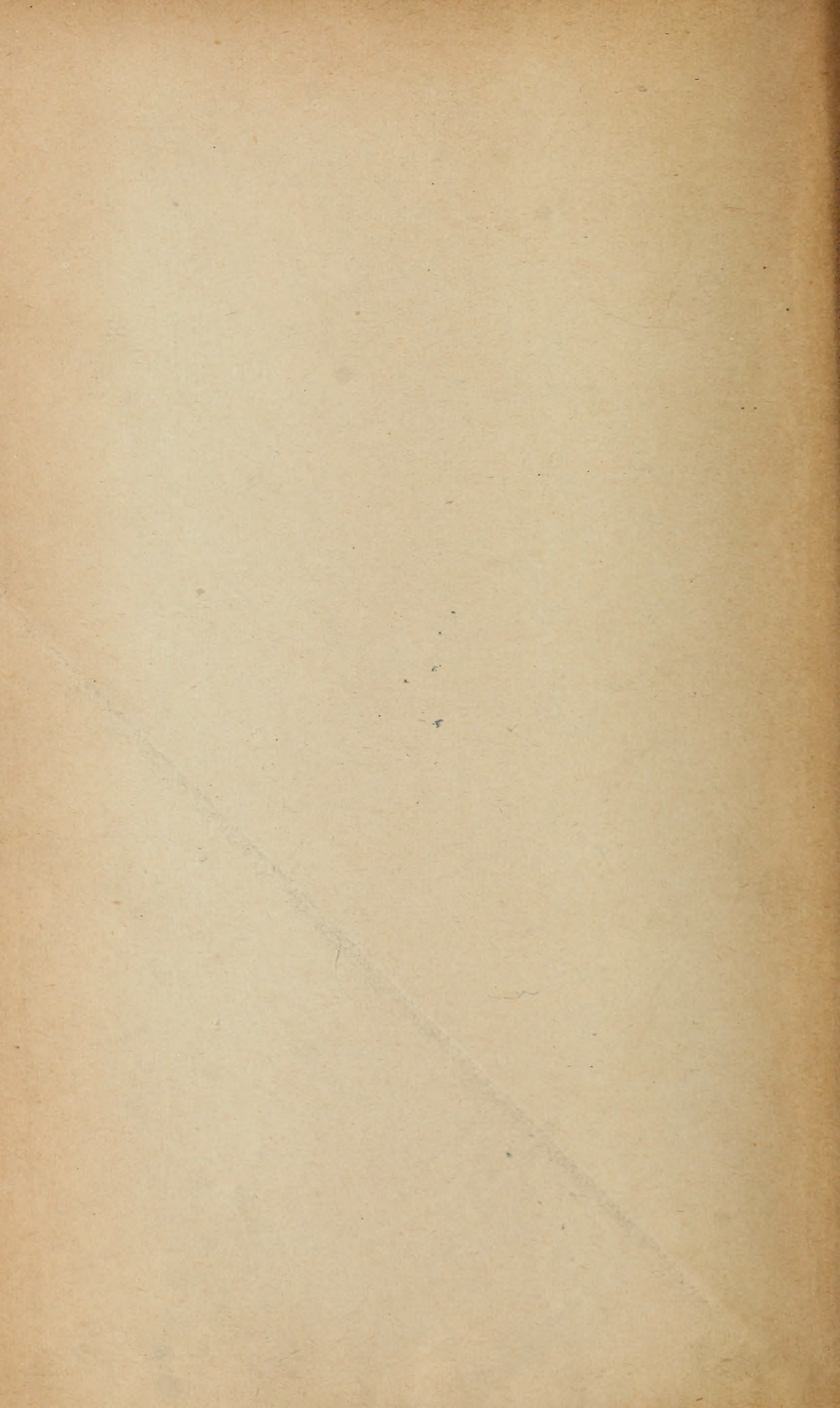
Dr. Joseph Sachs,

Grundzüge der Metaphysik.





Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas von Aquin

Von

Dr. Joseph Sachs
weiland o. Hochschulprofessor und Rektor am königl. Lyzeum in Regensburg

Fünfte, vermehrte Auflage

Neu durchgearbeitet und herausgegeben von

Dr. phil. Heinrich Ostler

Paderborn 1921
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh



Imprimatur.

Paderbornae, d. 14. Februarii 1921.

Vicarius Generalis

Rosenberg.

Vorwort.

Der Verfasser der vorliegenden „Grundzüge der Metaphysik“, ist am 24. Juni 1919 aus diesem Leben geschieden. Ihm in seinem Werke einen kleinen Denkstein zu setzen, ist Dankespflicht des Herausgebers der neuen Auflage.

Der hochwürdige Herr Bischöfl. Geistliche Rat und Lyzealrektor Dr. Joseph Sachs wurde geboren am 17. März 1854 zu Kolbing bei Kraiburg a. Inn. Den humanistischen Studien oblag er mit bestem Erfolg in der von den Benediktinern geleiteten Lateinschule zu Scheyern und am staatlichen Gymnasium zu Freising. Das ideale Streben, das ihn beseelte, leuchtet klar hervor aus seinem weiteren Studiengang; die ihm nächstliegenden Gelegenheiten der philosophisch-theologischen Ausbildung, welche ihm das Lyzeum in Freising (in Bayern versteht man unter Lyzeum eine Hochschule oder Akademie mit einer philosophischen und theologischen Fakultät) und die Universität München boten, beiseitelassend, ging der Absolvent nach Eichstätt, dessen bischöfliches Lyzeum, eine Hochburg der scholastischen Wissenschaft in deutschen Landen, damals durch die Namen Stöckl und Schneid viele auch aus Norddeutschland anlockte, die infolge des unseligen Kulturkampfes in der Heimat die Ausbildung zum Priestertum nicht finden konnten. Nachdem Sachs dort 1874/75 seine grundlegenden philosophischen Studien gemacht hatte, siedelte er an die Universität Würzburg über, deren theologische Fakultät durch Denzinger, Hettinger und Hergenröther lange Zeit als die erste in Deutschland galt. Zu den Füßen dieser trefflichen Lehrer hörte er 1875—1878 die theologischen Vorlesungen. In das Jahr seiner Priesterweihe, die er am 29. Juni 1879 in Freising empfing, fiel die Veröffentlichung des für das Studium der scholastischen und insbesondere der thomistischen Philosophie epochemachenden Rundschreibens „Aeterni Patris“ Papst Leos XIII. Sicherlich hat dieses Ereignis mächtig mitgewirkt, den für die kirchliche Wissenschaft begeisterten jungen Priester schon nach einem Jahr, das er als Institutskaplan bei den Englischen Fräulein in Nymphenburg ausfüllte, nach Rom zu führen, wo er als Kaplan an der Kirche St. Maria dell' Anima 1882 sich die Würde eines theologischen Doktors holte. Nach der Rückkehr in die Heimat arbeitete er zunächst in der Seelsorge zu Rosenheim und München; 1884 wurde er als Präfekt in das Klerikalseminar zu Freising berufen, wo er

zugleich, hauptsächlich wegen der damals am Lyzeum vertretenen andersgearteten philosophischen Richtung, den Alumnen auch als Dozent „philosophische Repetitionen“ zu geben hatte. Oktober 1890 wurde ihm die Professur für Dogmatik und Religionsphilosophie am kgl. Lyzeum zu Regensburg verliehen, die er mit größter Gewissenhaftigkeit, seinen Schülern nicht bloß ein eifriger Lehrer, sondern auch ein treuer Freund und Berater, bis zu seiner letzten schweren Krankheit verwaltete. 1911 wurde er ausgezeichnet durch den Verdienstorden des hl. Michael 4. Klasse mit Krone; der 1. April 1914 lud das Amt eines Rektors seiner Hochschule auf seine Schultern. Sein zartfühlendes Gemüt empfand die schwere Zeit des Weltkrieges besonders als bitter drückende Last, namentlich durch den Verlust von mehr als 70 Kandidaten des Lyzeums, was ohne Zweifel zur Entwicklung seines Herzleidens beigetragen hat, das ihn im Herbst 1918 zum Abbrechen seiner Vorlesungen zwang und am 24. Juni 1919 im Sanatorium zu Mallersdorf in Niederbayern seinen Tod herbeiführte; bevor er noch den ihm für den 1. Juli gewährten erbetenen Ruhestand antreten konnte, ist seine Seele in die ewige Ruhe eingegangen, während seinen müden Leib der Friedhof seiner Heimat Kraiburg aufnahm. R. I. P.

Die bescheidene in sich gekehrte Art unseres Verfassers war offenbar auch maßgebend für seine literarische Tätigkeit. Äußere Anlässe waren es, die ihn jeweils schriftstellerisch hervortreten ließen; so die Frage der Neuorganisation der bayerischen Lyzeen, auf deren Durchführung seine Artikel in den „Historisch-politischen Blättern“ (Bd. 132 u. 140) und seine Schrift „Hochschulfragen“, (Regensburg 1910) von großem Einfluß waren. Die an den Namen „Schell“ sich knüpfenden, ihn tiefschmerzenden Vorgänge an der von ihm aufrichtig verehrten Alma Mater, der Universität Würzburg, trieben ihn zu einer Arbeit über „Die ewige Dauer der Höllenstrafen“ (1900). Sein erstes und Hauptwerk blieben die „Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas von Aquin“. Dieselben erschienen erstmals im Druck 1890 bei Ph. Brönner in Eichstätt mit dem Titelvermerk: „Für das Klerikalseminar in Freising als Manuskript herausgegeben“, der uns den Anstoß zur Abfassung offen verrät. Der Lehrer des Verfassers, Professor Dr. Schneid, „tat der Arbeit seines Schülers die Ehre an, sie selbst beim Unterricht zu gebrauchen“. So wurde schon nach wenigen Jahren eine Neuauflage notwendig, da „auch einige andere Freunde das Manuskript bei ihren Vorlesungen zugrunde legten“. (Vorwort zur zweiten Aufl.) So erschien 1896 eine „zweite, vermehrte und verbesserte Auflage“ im jetzigen Verlage mit dem Vermerk: „Unter Zugrundelegung der Vorlesungen von Dr. M. Schneid, bischöfl. Lyzeumsrektor in Eichstätt“. Die dritte und die vierte, ebenfalls wieder „vermehrte und verbesserte Auflage“ tragen die Jahreszahlen 1907 und 1914. Die Zahl der Textseiten stieg von anfänglich 201 auf

238, 261, 272. Die letzte Auflage brachte auch mehr Literaturangaben, die früher fast vollständig fehlten, sowie die wichtigsten griechischen Fachausdrücke und einige kurze wichtige Texte aus Aristoteles als Neuerungen, beides auf Wunsch der Kritik.

Nach dem Tode des Verfassers wurde die Besorgung einer abermals notwendig gewordenen Neuauflage im Einverständnis mit den Erben dem Unterzeichneten übertragen, dem ein paar Worte über die leitenden Gesichtspunkte seiner Bearbeitung der gegenwärtigen Auflage gestattet seien. Die „Grundzüge der Metaphysik" waren vor allem als Lehrbuch gedacht, d. h. als Grundlage für philosophische Vorlesungen; schon von der zweiten Auflage ab indes suchte der Verfasser „dem Privatgebrauch mehr Rechnung zu tragen". Immerhin kamen für sie nur humanistisch Gebildete in Betracht. Wir leben nun in einer Zeit der Weltanschauungskämpfe, in der auch Gebildete überhaupt für eine selbständige, philosophische Grundlegung einer Weltanschauung sich interessieren; man denke z. B. nur an unsere strebsame Lehrerschaft! Auch für solche das Buch gut brauchbar zu machen, war das Bestreben des Herausgebers. Darum mußten die zahlreichen lateinischen Zitate in Wegfall kommen bzw. in Übersetzung geboten werden, wie auch sonst schon um der Sprache willen die fremden Ausdrücke durch gangbare deutsche Bezeichnungen ersetzt wurden. Mit Rücksicht auf die Theologiekandidaten vor allem wurden jedoch die lateinischen Fachausdrücke und eine Reihe von in der Scholastik geläufigen Formeln belassen, erscheinen aber nur als Beifügungen in Klammern, so daß der Nichtlateiner sich durch sie nicht beirrt zu fühlen braucht. Bei der Vorliebe unserer Wissenschaften überhaupt für fremdsprachliche Fachausdrücke wird freilich auch der Nichthumanist gut daran tun, die eingeklammerten Bezeichnungen nicht ganz unbeachtet zu lassen und das Sachregister gelegentlich auch als Fremdwörterlexikon bei anderen Schriften zu benützen. Unter demselben Gesichtspunkt sind zu beurteilen die den zahlreichen unvermeidlichen Systemnamen, z. B. Monismus, Pantheismus usw., ebenfalls in Klammern beigefügten etymologischen Erklärungen. Wenn nebenbei die Nichthumanisten so darauf hingewiesen werden, daß wie sprachlich, so offenbar auch sachlich die griechisch-römische Kulturwelt in zahllosen Fäden in unsere Vergangenheit und Gegenwart hineinverwoben ist, so daß wir uns ohne sie selbst nicht ganz verstehen können, ist das gewiß kein Schaden. Die kurzen Aristotelestexte in den Noten hätte der Herausgeber am liebsten gestrichen, wenn nicht die Kritik ausdrücklich danach verlangt hätte, da auch größere Lehrbücher ohne diese Texte auskommen. Unmittelbar im Text erscheinen zahlreiche Verweise auf das Hauptwerk der Scholastik, die „Summa theologica" des hl. Thomas von Aquin, ebenfalls hauptsächlich um der künftigen Theologen willen.

Zum Verständnis dieser Verweisungen sei an dieser Stelle kurz bemerkt: Die „Theologische Summe“ des Aquinaten zerfällt in drei Hauptteile (partes), der zweite Hauptteil seinerseits wieder in zwei große Unterabteilungen (partis partes); die Teile und Abteilungen sind wieder abgeteilt in Fragen (quaestiones), die Fragen wieder in Artikel (articuli). Jeder Artikel trägt eine Frage (Unterfrage) an der Spitze, z. B. (Es wird gefragt,) „ob es einen Gott gibt“; dann folgt eine Reihe von Einwendungen (obiectiones), welche die Lösung der Frage in einer Richtung zu befürworten scheinen, die nachher abgelehnt wird; dagegen (contra) werden dann einer oder ein paar Gründe vorgebracht, welche die richtige Antwort nahelegen, die dann im „Körper“ des Artikels (corpus articuli) erst eigentlich begründet wird; den Schluß des Artikels bilden die Lösungen (solutiones) der anfangs vorgetragenen Einwände und Schwierigkeiten. „S. theol. I. II. q. 7. a. 2. ad 1.“ heißt demnach: „Theologische Summe des hl. Thomas von Aquin, 1. Abteilung des 2. Hauptteiles, 7. Frage, 2. Artikel, Lösung des 1. Einwandes.“

Hinsichtlich des zu verarbeitenden Stoffes durfte es im ganzen bei dem vom Verfasser Umschriebenen bleiben; als wesentliche Erweiterungen können höchstens einige Partien bei Besprechung der Abstammungslehre in der Kosmologie und über die verschiedenen Arten des Monismus ebendort angegeben werden. Lange hat der Herausgeber geschwankt, ob zur „Relativitätstheorie“ des „neuen Kopernikus“ A. Einstein Stellung zu nehmen sei; den Ausschlag zur Übergehung derselben gab endlich ein Artikel in der Novembernummer 1920 der „Stimmen der Zeit“, wo ein Physiker von Ruf, Jesuitenpater Th. Wulf, zusammenfassend urteilt (S. 116): „Bei aller Anerkennung der wahrhaft genialen Leistungen Einsteins kann man sich doch der Erkenntnis nicht verschließen, daß die Theorie noch große physikalische Schwierigkeiten und große Denkschwierigkeiten in sich birgt, und es läßt sich nicht vorhersagen, in welcher Richtung sie ihre Lösung finden werden. Die Theorie wird darum auch von den berufensten Fachgenossen Einsteins sehr verschieden beurteilt. — Eine unzweifelhafte, ohne Widerspruch gebliebene Bestätigung durch Tatsachen hat sie bis jetzt nicht gefunden, ebensowenig liegt bis jetzt eine entscheidende Widerlegung durch Tatsachen vor.“ Bei diesem Stand der Frage, die in erster Linie eine naturwissenschaftliche ist, durfte unser Grundriß die Verantwortung für das Schweigen über die neue Lehre wohl auf sich nehmen. Eine treffliche Orientierung über dieselbe ist auch zu finden in den beiden in der Kosmologie wiederholt zitierten Werken Erich Bechers. Wulf weist mit Recht die Ansicht zurück, als ob jemals bewiesen werden könnte, daß es in der Welt nur relative und keine absolute Bewegung gebe; man darf aber hinzufügen, daß

Einstein selbst hierüber sich nicht immer mit der nötigen Deutlichkeit ausgedrückt hat.

Auch die Aufteilung des Stoffes ist im großen ganzen dieselbe geblieben. Doch war der Bearbeiter bemüht, das durch Streben nach Kürze herbeigeführte, manchmal etwas jäh und unvermittelt scheinende Auftreten neuer Gegenstände und Fragen durch passende Einleitungen und Überleitungen vorzubereiten und so ihr Verständnis im vorhinein etwas zu erleichtern; dadurch ergaben sich manche Umstellungen und manche andere Einreihung, die dem strafferen Aufbau des Ganzen zugute kommen sollen. In einigen wenigen besonders wichtigen Punkten glaubte der Bearbeiter sich auch eine größere Breite gestatten zu dürfen. Dafür wurde der Wechsel zwischen Groß- und Kleindruck eingeführt, der, wie die Anwendung von durchschossenem Druck, die Übersichtlichkeit unterstützt und trotz ziemlicher Stofferweiterung äußeren Raum spart.

Die geschichtlichen Angaben, für welche naturgemäß unseren „Grundzügen" enge Grenzen gezogen sind, sind so ziemlich geblieben, wie sie waren, nur wurde den Philosophennamen bei bei ihrer ersten Nennung die Lebenszeit beigefügt; die Zeit „vor Christus" ist schon dadurch kenntlich, daß bei den Angaben die größere Zahl vorausgeht und die kleinere nachfolgt. — Die Literaturangaben erfuhren eine wesentliche Erweiterung, vor allem um auf die Fundstellen einer einläßlicheren Behandlung der betreffenden Punkte im Sinne des Vorgetragenen hinzuweisen, dann aber auch, um den für die „Grundzüge" in Betracht kommenden Lesern ein erste Einführung in die weiterführende philosophische Literatur zu geben.

Die Richtung der in den Grundzügen vertretenen Lehre ist nach wie vor gekennzeichnet durch den Titelzusatz „im Geiste des hl. Thomas von Aquin" und naturgemäß im Wesen dieselbe geblieben, wie sie der Verfasser innehielt. In ein paar Punkten, in denen von je in den Reihen auch der katholischen Philosophen die Ansichten geteilt waren, findet sich in Ausübung des Rechtes der eigenen Meinung in der neuen Auflage eine abweichende Stellungnahme.

Die Frage nach dem Umfange der Änderungen in der Neuauflage läßt sich unmöglich im einzelnen beantworten. Es werden wenige kleine Absätze sein, in welcher nicht wenigstens der eine oder andere Ausdruck geändert wurde; hier wurden ein oder mehrere Sätze gestrichen, dort solche beigefügt; hier einzelne Absätze umgestellt, manchmal ganze Kapitel anders eingereiht; hier wurde ein ganzer Absatz, dort ein ganzer Abschnitt umgearbeitet bzw. neu bearbeitet. Die oben dargelegten Gesichtspunkte führten eben zwangsläufig zu manchen Änderungen, so daß derselben mehr wurden, als der Bearbeiter selbst vorausgesehen hatte, zu denen er sich aber entschließen mußte, um die Einheitlichkeit des Werkes

und seinen streng logischen Aufbau zu wahren. Schließlich ist auch dem Andenken des ersten Verfassers nicht damit am besten gedient, daß seine Arbeit unangetastet bleibt, sondern damit, daß ihr dauernd eine möglichst hohe Stufe der Brauchbarkeit gesichert wird. Daß hierbei, also auch über die Notwendigkeit mancher Änderungen, die persönliche Anschauung ein Wort mitspricht, weiß jeder. Wenn auch für die Neuauflage der Bearbeiter derselben die Verantwortung übernimmt, so bleibt das Werk doch auch jetzt noch das Werk seines ersten Baumeisters. Zur Streichung des früheren Titelzusatzes: „Unter Zugrundelegung der Vorlesungen von Dr. M. Schneid" glaubte sich der Herausgeber bei der gezeichneten Sachlage wohl berechtigt bzw. verpflichtet, um so mehr, da ihm weder diese Vorlesungen noch sonst handschriftliches Material oder irgendwelche Aufzeichnungen des Verfassers zur Verfügung standen.

So mögen denn die „Grundzüge der Metaphysik" zum fünften Male hinausziehen und aufs neue werben für die Wahrheit, wie die großen Denker der Vergangenheit, die Begründer und Meister der „immerwährenden Philosophie", mit ihrem Geiste sie erschaut haben, und damit das Ihre beitragen zum Wiederaufbau einer zusammengebrochenen und an der Wahrheit verzweifelnden Welt! Das walte Gott!

Fürstenfeldbruck bei München, den 8. Dezember 1920.

Der Herausgeber.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

I. Ontologie

Zweiter Teil.



Einleitung.

Begriff und Einteilung der Metaphysik.

Der Name „Metaphysik" wird auf Andronikus von Rhodus (um 70 v. Chr.), einen Erklärer des Aristoteles (384—322), zurückgeführt. Derselbe soll bei Ordnung der Schriften des Aristoteles jene Bücher, welche vom Seienden als solchem und von dessen letzten Gründen handeln, den physischen Schriften angereiht und τὰ μετὰ τὰ φυσικά (= Das hinter dem Physischen) genannt haben. So sei der Name „Metaphysik" entstanden, den man dann zur Bezeichnung der in jenen Büchern enthaltenen Wissenschaft gebrauchte. Wie dem auch sein mag, jedenfalls ist der Name Metaphysik vollkommen für die Sache entsprechend, da das Sein als solches und seine letzten Gründe gewissermaßen hinter und über den physischen Erscheinungen liegen.

Aristoteles bezeichnet die in den „Metaphysischen Büchern" enthaltene Wissenschaft als „erste" Philosophie oder Philosophie schlechthin, weil sie die vorzüglichsten Objekte unserer Erkenntnis und die höchsten Ursachen behandelt und als die allgemeinste Wissenschaft die Grundlage aller besonderen Wissenschaften bildet; als „Weisheit", weil sie das umfassendste Wissen gewährt und zugleich die tiefste Wissenschaft ist; auch als „Theologie" (Gotteslehre) und als die „ehrwürdigste" Wissenschaft, weil in jenen Büchern, namentlich im 12., auch von Gott gehandelt wird. Metaphysik im Sinne des Aristoteles und der Scholastik, d. i. der in den christlichen Schulen (schola) des Mittelalters herrschenden Philosophie, ist somit dasjenige, was man jetzt Ontologie und Natürliche Theologie zu nennen pflegt, also ein Teil der Realphilosophie, die sich mit dem Wirklichen beschäftigt. Ihr steht gegenüber die philosophische Lehre von der Körperwelt und von der in der Erfahrung gegebenen geistigen Welt, der Menschenseele, welche wohl auch die übersinnlichen und über die Erfahrung zurückliegenden Gründe erforscht, aber die den Dingen innewohnenden, nicht die über sie hinausliegenden Gründe. Infolge der gewaltigen Entwicklung der experimentalen Forschung trat in der Naturwissenschaft eine Scheidung ein in einen empirischen und einen philosophischen Teil, was sich zurzeit in der Psychologie wiederholt. Die empirischen Wissenschaften beschäftigen sich mit den Gesetzen, welche das in der unmittel-

baren Erfahrung Gegebene beherrschen, die rationalen Wissenschaften dringen mit der Kraft der Vernunft (ratio) über das der Prüfung durch die Erfahrung unterstehende Gebiet weiter vor. Die rationalen Teile der Naturlehre und der Seelenlehre wurden dann mit der alten Metaphysik zum Ganzen der Realphilosophie zusammengeschlossen.

In neuerer Zeit, seit Chr. v. Wolff (1679—1754), wird darum Metaphysik selbst im weiteren Sinne, nämlich gleich Realphilosophie, genommen und in eine allgemeine und eine besondere Metaphysik unterschieden. Die allgemeine Metaphysik handelt vom Sein als solchem und heißt Ontologie oder Seinslehre. Die besondere Metaphysik behandelt das Sein im besonderen und gliedert sich nach dem dreifachen Objekt unserer Erkenntnis — sichtbare Welt, Menschenseele, Gott — in drei Teile: Kosmologie oder Naturphilosophie, Psychologie, Natürliche Theologie (zum Unterschied von der auf übernatürliche Offenbarung sich stützenden Theologie) oder Theodizee.

Wir nehmen Metaphysik im jetzt üblichen weiteren Sinne. Unsere Methaphysik umfaßt somit die vier Bücher:

I. Ontologie.
II. Kosmologie oder Naturphilosophie.
III. Psychologie.
IV. Natürliche Theologie.

I.

Ontologie.

Wenn wir die Dinge nach gemeinsamen Merkmalen ordnen, dann gelangen wir endlich zum allgemeinsten Merkmal, zum allumfassenden Begriff des Seienden. Die Wissenschaft, welche zum Gegenstande das Seiende im allgemeinen oder die Dinge unter dem allgemeinsten Gesichtspunkte des Seins hat, steht darum mit Recht an der Spitze der Realphilosophie; ihr Name ist Ontologie (ὄν, Mz. ὄντα, Seiendes) oder Seinslehre. Als Seinslehre handelt sie vor allem vom Sein an sich; dann von den Eigenschaften, welche dem Sein als solchem zukommen; weiter untersucht sie die höchsten Gattungen des Seins (Kategorien); endlich behandelt sie die allgemeinen Formen der Abhängigkeit des Seins, nämlich das Sein als Ursache und Wirkung.

Damit ist die Einteilung der Ontologie gegeben. Sie zerfällt in vier Teile, in

I. die Lehre vom Sein an sich;
II. die Lehre von den Eigenschaften des Seins;
III. die Lehre von den höchsten Gattungen des Seins;
IV. die Lehre von den Ursachen.

Erster Teil.

Das Sein an sich.

1. Ursprung und Sinn des Seinsbegriffes.

In der ihn umgebenden Welt gewahrt der Mensch schon in frühester Kindheit ein beständiges Kommen und Gehen, Auftauchen und Verschwinden von Erscheinungen und Dingen. Dadurch wird seine Aufmerksamkeit hingelenkt auf jene Funktion der Dinge, welche wir als deren Dasein oder Existenz zu bezeichnen pflegen; es ist das, was den Dingen eignet zwischen ihrem Auftauchen und Verschwinden, oder was den verbleibenden Dingen eignet im Gegensatz zu den aus dem unmittelbaren Erfahrungskeis entschwundenen. Zunächst löst sich das Merkmal des Daseins eigens heraus mit Bezug auf besonders interessierende Gegenstände. Alsbald

aber wird das Dasein des A und des B und das des C usw. als etwas bei A, B, C usw. in gleicher Weise sich Wiederholendes beachtet; unbeschadet ihrer sonstigen Verschiedenheit besteht das Dasein bei A, B, C . . . darin, daß jedes unserer Erfahrungswelt angehört. Auf dieser Stufe der Begriffsentwicklung ist das Dasein noch behaftet mit der Beziehung auf den Beobachter, der das Daseiende erfährt; ganz natürlich — denn anfangs können wir von Daseiendem nur durch unsere Erfahrung wissen und darum auch nur, soweit unsere unmittelbare Erfahrung reicht. Diese Beziehung auf das erfahrende Subjekt ist angedeutet mit der Silbe „Da“ in Dasein; sie ist ferner sprachlich festgelegt in Ausdrücken wie „vorhanden sein“, „sich vorfinden“. Aber einerseits wird uns das Erfahren als ein schlichtes Entgegennehmen der Gegenstände bewußt, die *an sich*, nicht *durch* unser Erfahren gegeben sind; anderseits legt sich alsbald der Gedanke nahe, das unserer wirklichen Erfahrung sich Darbietende bilde nur einen Ausschnitt aus dem Erfahrungsmöglichen, welches sich unabhängig von unserer wirklichen Erfahrung über die zeitlichen und räumlichen Grenzen derselben hinaus erstreckt. Damit streift der Begriff des Daseins die Beziehung auf ein Erfahrungssubjekt ab. Was jetzt daseiend genannt wird, ist nicht mehr in erster Linie für mich oder sonst ein Subjekt da, sondern es hat Dasein, ist da unabhängig von einem Erfahrenwerden durch ein Subjekt, es „*ist*“ — einfachhin. Wenn dieses einfache, beziehungslose Sein auch fernerhin mit Vorliebe als Dasein bezeichnet wird, so will damit vor allem der Unterschied gegen eine andere Seite im Seinsbegriffe, die wir noch kennenlernen, klar herausgestellt werden.[1]

Für Dasein wird auch häufig das Wort *Existenz* gebraucht. Existieren (ex-sistere) heißt eigentlich heraus- oder hervortreten; tatsächlich verwendet man den Ausdruck für die *Folge* des Heraus- oder Hervorgetretenseins, nämlich das Dastehen oder Dasein. Die Ableitung des Wortes „Existenz“ weist uns aber doch auf einen zweiten Weg hin zur Umschreibung des Sinnes von Dasein. Das, *woraus* etwas hervortritt, kann irgendeine verhüllende Decke, irgendein Verschluß sein; dann hätte „existieren“ den Sinn von „auf der Bildfläche erscheinen“ und wäre mit der Beziehung auf das Subjekt, auf dessen Bildfläche es erscheint, behaftet. Wir dürfen aber an einen besonderen Verschluß denken, nämlich an die Ursache des Existierenden. Was bloß „auf der Bildfläche erscheint“, kann vorher schon Dasein gehabt haben, nur befand es sich nicht innerhalb meines Gesichtskreises; was aber in einer Ursache verborgen lag, das lag dort nicht bloß verhüllt für irgendeinen Beschauer, es war dort überhaupt nur dem Keime nach, der Anlage nach. Etwas existiert also dann, wenn es aus seiner Ursache herausgetreten ist und selbst ist. Der schließliche Sinn von Existenz streift dann wieder die Beziehung auf die Ursache ab und faßt nur den Zustand nach dem Heraustreten aus der Ursache ins Auge. — Ein Gleiches gilt von der Bezeichnung „*Wirklichkeit*“, welche offenbar mit „wirken“ und „Wirkung“ zusammenhängt, aber vom Gewirktsein abstrahiert; mag von A bekannt sein, daß es

---

[1] Vgl. H. *Ostler*, Die Realität der Außenwelt. Paderborn 1912. S. 28 ff.

eine Wirkung ist, und von B nicht, beide sind doch da, ob sie ihr Dasein einem Wirken verdanken oder nicht. — Das was in seiner Ursache nur irgendwie angelegt ist, ist nicht wirklich, sondern nur möglich. Wir können aber von der Möglichkeit eines Etwas nicht reden, wenn wir dieses Etwas uns nicht wenigstens denken oder vorstellen. So erscheint als Gegensatz zur Wirklichkeit nicht bloß die schon auf einer realen Anlage beruhende Möglichkeit, sondern in anderer Richtung noch das bloße Gedacht- oder Vorgestelltsein. Eine gedachte oder vorgestellte Blume ist keine wirkliche. Freilich eine wirkliche Vorstellung und ein wirklicher Gedanke ist auch eine bloß gedachte oder vorgestellte Blume im Gegensatz zur ruhenden Vorstellungsfähigkeit; aber eine vorgestellte Blume ist nicht eine in bezug auf Wirklichkeitsgehalt gleichwertiges Duplikat einer wirklichen Blume, sondern ein an sich bedeutend wirklichkeitsärmeres Abbild der abgebildeten wirklichen Blume.

Das Sein als Dasein tritt uns nirgends allein für sich entgegen, sondern immer als Dasein eines Etwas. Immer ist es irgendein Etwas, welches Dasein, Existenz, Wirklichkeit hat: Gott existiert, eine Blume ist wirklich, ein Mensch ist da; das Sein hat also immer einen Inhalt. Der Inhalt des Seins ist das Seiende; denn alles, was ist, ist seiend. Indessen der Inhalt des Seins steht zum Sein selbst oder Sein als Dasein in innigster Wechselbeziehung. Zwar wiederholt sich das Dasein in A, B, C . . . in gleicher Weise, mögen diese A, B, C . . . ihrem Inhalt nach noch so ungleich sein. Indes ist diese Verschiedenheit für das Dasein keineswegs ganz gleichgültig. Verschwindet etwa C, dann verschwinden zumal Dasein und Inhalt von C. Sind nur A, B, C Teile eines Ganzen D, dann verschwindet von D mit C ebensoviel an Inhalt als an Dasein. Daraus sehen wir, daß das Dasein selbst wächst und abnimmt mit seinem Inhalt; der Inhalt ist zugleich das Maß des Daseins und gibt seinen Reichtum und seine Fülle oder seine verhältnismäßige Armut oder Leere an. Für jetzt ziehen wir aus diesem Sachverhalt nur die eine Folgerung, daß auch der Inhalt des Daseins nicht bloß ein Seiendes, sondern ein Sein genannt werden darf. Und zum Unterschied vom Sein des Daseins nennen wir dieses Sein das Sein der Wesenheit. Abstrahieren wir von der Verschiedenheit dieses Seins, achten wir nur darauf, was alle Wesenheiten gemeinsam haben, überhaupt einem Dasein seinen Inhalt zu bestimmen oder anzugeben, gleichviel in welcher Fülle, dann haben wir den allgemeinen Begriff des Seins der Wesenheit, Wesenheit im weitesten Sinn genommen.

Sein (esse, εἶναι) für sich genommen, bedeutet mithin soviel als Dasein, Existenz, Wirklichkeit (esse existentiae) im Gegensatz zum Nichtdasein, zum Noch-nicht- oder Nicht-mehr-Existieren, zum bloßen Möglich-, Gedacht-, Vorgestelltsein. Zum Sein der Existenz, welches antwortet auf die Frage, ob etwas ist (an est?), tritt in engste Wechselbeziehung das Sein der Wesenheit (esse essentiae), das Antwort gibt auf die Frage, was etwas ist (quid est?). „Etwas" ist nur ein anderer Ausdruck für dieses Sein im allgemeinen Sinne. Die Wesenheit für sich, vom Dasein abstrahiert, ist das, was mindestens existieren kann, die Befähigung zur Wirklichkeit hat. Unter Wesenheit versteht man also das, wodurch eine Sache das ist, was sie ist, und wodurch sie

sich demgemäß von allen anderen Dingen in ihrem Inhalt unterscheidet. Im strengeren Sinne wird der Ausdruck Wesenheit jedoch nur gebraucht vom bleibenden und grundlegenden Seinsgehalt der Dinge. Wachs z. B. kann verschiedene Formen und Zustände annehmen, ohne offenbar seinen eigentlichen Seinsgehalt zu ändern; nur die Fähigkeit zu den mannigfachen Veränderungen ist in der Wesenheit des Wachses begründet; die wirklichen Veränderungen können wechseln und werden von außen veranlaßt. Wer „Kreis" sagt und damit eine in sich zurücklaufende Linie von der Eigenschaft versteht, daß ihre sämtlichen Punkte von einem innerhalb ihrer gelegenen Punkte gleichen Abstand haben, braucht die zahlreichen anderen Eigenschaften des Kreises und der in demselben gezogenen Linien nicht eigens aufzuführen, weil sie alle mit der Grundeigenschaft schon gegeben sind und nur für unser Erkennen daraus erst ausdrücklich abgeleitet werden müssen.

Wesenheit verhält sich zu Wesen (Ding, Sache, Seiendes, ens) wie das Abstraktum zum Konkretum. Wesen fassen wir als das, was die Wesenheit hat, dem die Wesenheit als Inhalt zukommt. In diesem Sinne ist Wesen alles, was ein Etwas ist und eine Wesenheit hat, mag es existieren oder nicht. Doch wird „Wesen" auch für das abstrakte „Wesenheit" gebraucht. — Die Wesenheit wird auch genannt: Natur (natura, φύσις), weil sie mit der Geburt gegeben und Ziel der Zeugung, aber auch weil sie Prinzip der Zeugung und überhaupt der eigentümlichen Aktivität und Passivität des Dinges ist; Grundbegriff (ratio), weil die Wesenheit das enthält, was der Verstand als Grundinhalt des Dinges und Wurzel seiner anderen Eigenschaften begreift; Quiddität (Washeit), weil sie Antwort gibt auf die Frage „quid est? (Was ist?)"; bei Aristoteles τὸ τί ἦν εἶναι (das Sein dessen, was war), weil die Wesenheit das bei aller Veränderung Beharrende, das von Anfang an gegebene Was des Dinges ist; Definition, weil diese auf die Frage, was etwas ist, Antwort gibt, also die Wesenheit bezeichnet.[1]

Wenn die Scholastik den Satz aufstellt: „Die Wesenheiten der Dinge sind notwendig, unveränderlich und ewig", so bezieht sich diese Notwendigkeit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit nicht auf die Existenz der Wesenheit, sondern auf die Wesenheit als Summe jener Merkmale, welche den Wesensinhalt bilden, durch welche die Dinge sind, was sie sind. Der Satz findet seine Begründung darin, daß ein Ding oder Begriff notwendig alle diese Merkmale hat, andernfalls das Ding nicht mehr dasselbe und der Begriff nicht mehr derselbe ist. Damit ist auch schon die Unveränderlichkeit der Wesenheit erklärt. Ewig sind die Wesenheiten, weil in dieser Betrachtung von aller zeitlichen Existenz abgesehen wird (negative Ewigkeit); ihre Widerspruchslosigkeit und Möglichkeit ist über jede Zeit erhaben. Unter der Voraussetzung eines höchsten, alles Denkbare umfassenden göttlichen Verstandes werden die Wesenheiten von demselben als Musterbilder (Ideen) aller wirklichen und möglichen Dinge ewig gedacht.

Vom Sein der Wesenheit leitet sich der Gebrauch des kopulativen Seins her, das seinen Namen hat von der Verbindung (copula), welche es zwischen Subjekt und Prädikat im Urteil herstellt, z. B. Sokrates ist ein Mensch, Sokrates ist weise; denn das Prädikat eines Ist-Urteils gibt einen Seinsinhalt des Urteilssubjektes an. In weiterer Übertragung bilden wir dann Ist-Urteile für Aussagen, die keinen positiven Inhalt angeben, z. B. „Homer ist blind", wie wir umgekehrt von Inhalten, die nichts Positives setzen, also streng genommen keine Inhalte sind, die Existenz aussagen, z. B „die Blindheit ist im Auge".[2] Hier soll einfach ein Zustand oder ein Sachverhalt angegeben werden. Folgerichtig werden dann im weitesten Sinne solche Zustände und Sachverhalte, selbst wenn sie nichts Positives bedeuten, Seiendes oder Sein genannt, weil von ihnen Ist-Aussagen gemacht werden und sie selbst als eine

---

[1] Über den Ausdruck „Form" für Wesenheit siehe unten bei Formalursache.
[2] Vgl. Thomas Aq., De ente et essentia c. 1.

Art Inhalte dienen können. Insofern solche Inhalte wenigstens gedacht werden, werden sie, wie überhaupt alles, was nur gedacht ist und insoweit es nur gedacht wird, Gedankendinge (entia rationis) genannt.

Entsprechend dem doppelten Sinn des Seins ist auch sein Gegensatz ein doppelter; dem Dasein steht gegenüber die Nichtexistenz (non esse), der Wesenheit das Nichtsein oder Nichts (nihilum). Dieser doppelte Gegensatz macht sich dann für das Nichts selbst wieder geltend. Wir nennen etwas ein Nichts, weil seinem Inhalt die tatsächliche Wirklichkeit abgeht; so ist z. B. ein goldener Berg ein Nichts. Viel tiefer greift das Nichts, wenn es schon seinem Inhalt nach ein Nichts ist, wie z. B. ein viereckiger Kreis; dieser ist auch als Vorstellung und Gedanke unvollziehbar, weil die Teile seines Inhaltes sich gegenseitig aufheben und vernichten. Die Nichtexistenz eines solchen Inhaltes ist nicht bloß eine tatsächliche, sondern beruht außerdem auf der Unmöglichkeit der Existenz. — Ein Nichts kann dann entweder ein Sein oder eine Realität einfach aufheben oder verneinen, z. B. Nicht-sehen; oder es kann dieses Sein an einem Subjekte aufheben, welches an sich dazu geeignet und bestimmt ist, dasselbe zu haben, wie z. B. Nicht-Sehen am Menschen. Im ersten Falle haben wir eine einfache Verneinung (negatio, nihil negativum) im zweiten einen Mangel (privatio, nihil privativum). Zur Privation gehört also außer der Negation einer Realität auch die Beziehung auf ein Subjekt, das die Realität haben sollte. Daher gebrauchen wir die privativen Ausdrücke (blind, taub, stumm u. a.) im eigentlichen Sinn nur von Subjekten, welche sehen, hören, sprechen usw. sollten; wir sagen die Blindheit wohl vom Menschen und vom Tier, aber nicht vom Stein aus.

Vielumstritten ist die Frage, ob in den wirklichen endlichen Dingen zwischen Existenz und Wesenheit ein realer Unterschied bestehe. Die engere Thomistenschule bejaht die Frage unter Berufung auf ihren Meister, den hl. Thomas von Aquin (1225—1274), dessen eigentliche Meinung jedoch selbst umstritten ist: Da Wirklichkeit etwas Positives, eine reine Vollkommenheit besagt, so kann sie nicht von selbst mit einer Grenze oder Unvollkommenheit behaftet sein; sie wird nicht durch sich selbst begrenzt, sondern nur durch die Wesenheit, von der sie aufgenommen wird oder deren Wirklichkeit sie ist. Dagegen lehren Suarez (1548—1617) und mit ihm viele andere, die endlichen Dinge existieren zwar nicht kraft ihrer Wesenheit, als ob die Existenz Wesensmerkmal wäre; allein die reale Wesenheit, von welcher die Existenz real verschieden sein soll, sei in sich weder ein Nichts noch etwas bloß Mögliches, sondern bereits außer dem Denken und der Ursache vorhanden, also schon wirkliche und existierende Wesenheit; sie bedürfe also keiner weiteren Existenz, durch die sie Dasein gewänne und hätte. Auch müßte sich aus dem nämlichen Grund, aus dem der reale Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein behauptet wird, jene Realität, welche der Wesenheit die Existenz verleiht, gleichfalls in Wesenheit und Dasein unterscheiden, da auch sie ein Etwas, und zwar ein Endliches und Hervorgebrachtes sei, und so fort ins unendliche. —[1] Die Redeweise und auch die tatsächliche Meinung der strengen

[1] Vgl. J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit. Innsbruck 1878. 2. Bd. S. 59 ff. — Pesch-Frick, Institutiones logicae et ontologicae. Vol. II. Friburgi B. 1919. pag. 104 sqq.

Thomisten geht dahin, daß es zwar eine reale Wesenheit ohne gleichzeitige Existenz nicht gebe, daß aber die Existenz doch etwas zur realen Wesenheit Hinzukommendes sei, und von ihr aufgenommen und dadurch beschränkt werde. Gegen diese Auffassung erscheint die Kritik der zweiten Richtung im Rechte; aber insofern sie die Frage über die Art des Unterschieds zwischen Wesenheit und Dasein entscheiden will, dürfte sie nicht voll genügen. Die reale Wesenheit schließt allerdings ihre Realität (= Existenz) schon in sich und die konkrete Existenz ist selbst nichts anderes als die reale Wesenheit. Allein wir müssen in der realen Wesenheit selbst zwei Seiten unterscheiden: die Realität, die sie angibt und enthält, und die Grenzen, mit welcher sie die Realität umschreibt; und zwischen der Realität als solcher einerseits und ihren Grenzen anderseits möchte ein realer Unterschied schwerlich zu leugnen sein.

2. Eigenschaften des Seinsbegriffes.

Wenn wir hier von den Eigenschaften des Seinsbegriffes reden, so meinen wir zunächst das Sein der Wesenheit; doch gelten die aufgezählten Eigenschaften entsprechend auch vom Sein der Existenz, bzw. vom konkreten Seienden.

1. Sein ist der allgemeinste Begriff. Die größte Allgemeinheit kommt dem Seinsbegriff zu, weil er seiner Entstehung und seinem Sinn nach das allen Seienden Gemeinsame heraushebt; und zwar ist dieses Gemeinsame nicht ein Merkmal neben anderen Merkmalen, sondern das Sein ist derart in allen positiven Merkmalen enthalten, daß es von allen ausgesagt werden kann, weil jedes ein Sein ist. Dies ist deswegen der Fall, weil Sein nur der wenigst bestimmte Ausdruck aller positiven Bestimmungen ist. Sein heißt darum ein transzendentaler Begriff (transcendere, übersteigen), weil er an Allgemeinheit alle anderen Begriffe übertrifft und über alles Seiende übergreift.

2. Sein ist der einfachste Begriff. Der Seinsbegriff kann nicht mehr in weitere Merkmale zerlegt werden; er ist nicht bloß ein einfacher Begriff neben anderen einfachen Begriffen, sondern er ist von allen der einfachste, weil er die allgemeinste, unbestimmteste Form aller anderen Begriffe ist. — Eine notwendige Folgerung aus der Einfachheit ist die Unmöglichkeit, das Sein im eigentlichen Sinn zu definieren, d. h. durch andere Begriffe zu erklären; Sein kann nur umschrieben werden, um den Verstand in die geeignete Richtung zu lenken und so zur Bildung des Begriffes zu veranlassen.

3. Der Seinsbegriff ist der erste in der logischen Ordnung der Begriffe. Nach ihrer logischen Ordnung sind die allgemeineren Begriffe früher als die weniger allgemeinen; denn durch die Beifügung neuer Bestimmungen werden die allgemeineren Begriffe zu weniger allgemeinen, die Gattungsbegriffe zu Artbegriffen. Da der Seinsbegriff der allgemeinste aller Begriffe ist,

ist er auch der erste in der logischen Ordnung. — Der Begriff des Seins ist darum auch derjenige, unter dem ein Wesen zuerst aufgefaßt wird; er wird als der unbestimmteste auch zuerst und am leichtesten und schnellsten gebildet. (Vgl. S. theol. I. q. 85. a. 3.)

4. Sein ist nicht ein eindeutiger (univoker), sondern ein analoger Begriff. Eindeutige Begriffe sind solche, deren Inhalt allen Dingen, denen er überhaupt zukommt, in gleicher Weise zukommt, wie das bei allen eigentlichen Gattungs- und Artbegriffen der Fall ist. Der Inhalt des Begriffes Mensch wird von allen einzelnen Menschen in gleichem Sinne ausgesagt. Nicht so ist's beim Begriff Sein. Dabei sehen wir im vorhinein von jener vagen Ausdrucksweise ab, welche auch negative Inhalte als Sein bezeichnet. Bewegung, Rundheit, Ausdehnung sind zwar positive Bestimmungen, können aber nicht für sich sein, sondern sind immer Bestimmungen eines anderen, des Körpers, der sie trägt, welcher selbst nicht wieder Bestimmung eines anderen Wesens ist. So ist offenbar die Existenzweise der ersteren und des letzteren verschieden, was wieder seinen Grund im beiderseitigen Seinsinhalt hat; weder Existenz noch Wesenheit kommt also den einen und dem anderen in ganz gleichem Sinne zu. Der Körper seinerseits ist jedoch begrenzt, nicht bloß der Ausdehnung nach, sondern auch dem Seinsinhalt nach. Jedem bloßen Körper fehlt z. B. das positive Merkmal des Lebens; mit Bezug auf diesen Inhalt ist der Körper nicht ein Sein, sondern ein Nichtsein. Nur ein unendliches Wesen, das alle positiven Inhalte, die ganze mögliche Seinsfülle in sich begreift, ist Sein in jeder Hinsicht, während jedes endliche Wesen nur ein beziehungsweises Sein ist. Mithin kommt Sein dem Endlichen und dem Unendlichen nicht in gleicher Weise zu, sondern nur in ähnlicher oder analoger Weise.

5. Der Begriff des Seins hat objektive Bedeutung. Ein Begriff ist rein subjektiv, wenn sein Inhalt ein bloßes Gebilde unseres Denkens ist, ohne in der Erfahrung eine Grundlage zu haben. Der Begriff des Seins ist objektiv, weil er seiner Entstehung nach aus der Erfahrung stammt. Er muß objektiv sein, weil das Material unseres Denkens und Vorstellens überhaupt nur aus der Erfahrung kommt. Verstand und Phantasie können aus dem Erfahrungsmaterial freie Verbindungen schaffen, z. B. goldener Berg; diese Verbindung ist subjektiv, aber die Elemente dieser Verbindung für sich genommen sind objektiv, weil sie unmittelbar aus der Erfahrung entnommen sind. Da der Seinsbegriff nun einfach ist und nicht aus einer Verbindung von Merkmalen besteht, muß er objektiv sein und kann nicht in freier Willkür durch unser Denken geschaffen sein. Wer die objektive Bedeutung des Seinsbegriffes leugnen würde, müßte sich wohl zum absoluten Nihilismus bekennen, der die Existenz von allem leugnet, und selbst

damit würde er sich widersprechen; denn wenn Sein etwas rein Subjektives ist, dann ist es ebenso auch das Nichtsein.[1]

Die objektive Bedeutung des Seinsbegriffes hindert nicht, daß er auch eine subjektive Seite hat. Subjektiv ist seine Unbestimmtheit, während alles wirkliche Sein bestimmt ist und in bloßer Unbestimmtheit kein Wesen Dasein haben kann. Seine Unbestimmtheit verdankt das Sein eben der Abstraktion von aller Bestimmtheit durch das Subjekt. Subjektiv ist die Allgemeinheit des Seinsbegriffes als solche; denn alles Existierende ist individuell oder Einzelwesen. Die Allgemeinheit eines Begriffes besteht darin, daß sein Inhalt in vielen Einzelwesen in gleicher oder doch ähnlicher Weise sich wiederholt und darum von all diesen Wesen ausgesagt werden kann. Darum hat aber die Allgemeinheit des Begriffs trotz ihrer Subjektivität ihren Grund in objektiven Sachverhalten.

3. Das Kontradiktionsprinzip.

Wenn der Verstand Sein und Nichtsein vergleicht, erkennt er sofort, daß das Nichtsein nicht dasselbe ist wie das Sein und daß beide sich ausschließen, so daß es unmöglich ist, daß etwas zugleich sei und nicht sei, zugleich dasselbe sei und nicht sei. Diese Einsicht findet ihren Ausdruck im sogenannten Satz vom Widerspruch oder Kontradiktionsprinzip: „Dasselbe kann nicht zugleich und in derselben Hinsicht sein und nicht sein", oder in besonderer Formulierung für das Sein der Wesenheit: „Dasselbe kann nicht zugleich und in derselben Hinsicht dasselbe sein und nicht sein" (idem non potest simul et sub eodem respectu idem esse et non esse).[2] Eine vierfache Identität ist bei der zweiten Formel zu beachten: 1. die Identität des Subjekts — es ist kein Widerspruch, wenn von Paulus Gesundsein, von Petrus Kranksein ausgesagt wird; 2. die Identität des Seins, das dem Subjekt zukommen soll (des Prädikats) — es ist kein Widerspruch, Paulus gesund, aber nicht-groß zu nennen; 3. die Identität der Zeit — Paulus kann jetzt gesund, zu anderer Zeit aber nicht gesund sein; 4. die Identität der Hinsicht oder Beziehung — Paulus kann gesund an der Lunge und zugleich krank an den Augen sein. Konträre Inhalte, welche den kontradiktorischen Gegensatz in sich schließen, schließen sich natürlich in derselben Weise aus wie kontradiktorische.

Das Kontradiktionsprinzip ist das allgemeinste, logisch erste und notwendigste Seinsgesetz. Es ist das

[1] Vgl. H. Ostler a. a. O. S. 58 ff., 165 ff., 185 ff., 210 ff.

[2] Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Aristoteles, Metaphys. IV, 3 (1005 b 19).

allgemeinste Seinsgesetz, weil es sich unmittelbar aus der Betrachtung des allgemeinsten Begriffes ergibt und darum so weit wie dieser reicht. Die erste Stellung des Prinzips in der logischen Ordnung ergibt sich aus der logischen Stellung des Seinsbegriffs wie der Allgemeinheit des Grundsatzes. Wie der Inhalt des Seinsbegriffes in allen bestimmteren Begriffen enthalten ist, so der Widerspruchssatz in allen Wahrheiten als deren allgemeinste und unbestimmteste Form. Daraus folgt weiter, daß, wenn dieser Satz nicht wahr wäre, alle anderen Wahrheiten dahinfallen würden. Darum ist das Kontradiktionsprinzip zugleich die notwendigste Wahrheit, mit der jede andere Wahrheit steht und fällt. Dagegen will damit nicht behauptet werden, daß alle anderen Wahrheiten aus dem Kontradiktionsprinzip abgeleitet werden könnten oder durch dasselbe ausdrücklich bewiesen werden müßten. Alle ersten oder Grundwahrheiten (principia, ἀρχαί) und alle unmittelbaren Erfahrungsurteile sind durch sich selbst klar, und was durch sich selber klar ist, bedarf keines Beweises. Darum ist nicht notwendig, daß das Kontradiktionsprinzip in seiner abstrakten und umsichtigen Form bekannt sei, bevor eine andere Wahrheit klar erkannt werden kann.[1]

Das Identitätsprinzip: „A ist A" — oder „Was etwas ist, das ist es" — besagt, daß der Inhalt, der einem Sein zukommt, ihm eben auch zukommt, d. h. daß alle Merkmale dieses Inhalts diesem Sein zukommen; es läßt aber unausgesprochen, was es doch meint und was das Kontradiktionsprinzip in klarerer Form ausdrückt, daß dieser Inhalt oder seine einzelnen Merkmale demselben Sein nicht etwa zugleich nicht zukommen. Außerdem ist das Kontradiktionsprinzip umfassender, weil es auch die negative Form des Identitätsgesetzes: „Nicht-A ist Nicht-A" in sich begreift. Mithin hat das Kontradiktionsprinzip den Vorrang vor dem Identitätsprinzip. Den gleichen Vorrang müssen wir dem Satz vom Widerspruch einräumen gegenüber dem sogenannten Satz vom ausgeschlossenen Dritten: „Zwischen Sein und Nichtsein gibt es kein Drittes oder Mittleres" — oder: „Ein Inhalt kommt einem Sein zu oder nicht, ein Drittes oder Mittleres gibt es nicht". Dieses Prinzip ist eine Folgerung aus dem Kontradiktionsprinzip. Das Dritte oder Mittlere zwischen Sein und Nichtsein wäre nämlich das Zusammensein von Sein und Nichtsein in obiger vierfacher Hinsicht; dieses Zusammensein ist aber ausgeschlossen durch das Kontradiktionsprinzip.

Das Kontradiktionsprinzip ist nicht bloß subjektives Denkgesetz, sondern hat auch objektive Geltung als Seinsgesetz. Das ergibt sich unmittelbar aus der objektiven Bedeutung des Seinsbegriffes. Wie dieser und mit diesem ist unser Prinzip aus den Dingen geschöpft, weil aus der erfahrungsmäßigen Wahrnehmung durch Abstraktion und Analyse gewonnen. Nur deshalb können wir ein und dasselbe Prädikat nicht zugleich und in derselben Hinsicht von derselben Sache bejahen und verneinen, weil objektiv eine Sache nicht zugleich sein und nicht sein kann.

---

[1] Vgl. H. Ostler a. a. O. S. 36 f.

4. Möglichkeit und Wirklichkeit.

Wenn auch ein Sein nicht zugleich existieren und nicht existieren kann, so kann doch Nichtexistierendes einer künftigen Existenz verschieden gegenüberstehen, wie ein Inhalt schon seinem wirklichen Gedacht- oder Vorgestelltwerden anders gegenübersteht, je nachdem ein Vermögen dazu, eine Denk- oder Vorstellungskraft, vorhanden ist oder nicht, je nachdem etwa der Gedanke oder die Vorstellung nur aus dem Gedächtnis hervorgeholt werden braucht oder ganz neu gebildet werden muß. Die Aussicht auf Verwirklichung eines Gegenstandes ist eine andere, wenn schon eine Ursache vorhanden ist, die ihn ins Dasein zu setzen vermag, als wenn eine solche nicht vorhanden ist; und selbst ein Inhalt, der nur als müßige Phantasie erscheint, stellt sich anders zur Wirklichkeit als ein mit innerem Widerspruch behafteter Inhalt. Das Wirklichwerdenkönnen, die Möglichkeit kann also eine verschiedenartige sein. — Der philosophische Sprachgebrauch, insbesondere der Scholastik, hat statt „Möglichkeit und Wirklichkeit" die Ausdrücke „Potenz und Akt" (potentia, actus). Da der geläufige Sinn von Möglichkeit und Wirklichkeit sich nicht in alleweg genau mit dem von Potenz und Akt deckt, ist es vorzuziehen, unsere Betrachtung an die übliche Ausdrucksweise anzulehnen.

Potenz (δύναμις, potentia, Vermögen, Kraft, Möglichkeit) ist nach Thomas von Aquin in erster Linie der nächste Grund oder das nächste Prinzip, woraus eine Tätigkeit hervorgeht; dann in abgeleiteter Bedeutung auch die Fähigkeit, Wirkungen von einem Tätigen in sich aufzunehmen. Damit ist die Unterscheidung zweier Arten von Potenzen gegeben: einer aktiven, wie es z. B. der Verstand für das Denken ist, und einer passiven, wie z. B. die Fähigkeit des Marmors zur Aufnahme bestimmter Gestalten.

Sowohl die aktive wie die passive Potenz setzen Wesen als ihr Subjekt voraus, dort für die Fähigkeit zum Wirken, hier für die Empfänglichkeit gegenüber einer auf sie ausgeübten Wirkung. Sie heißen darum auch subjektive Potenzen; ferner werden sie physische Potenzen genannt, weil die Möglichkeit, die sie bedeuten, eine physische, d. h. eine reale Grundlage hat, weshalb diese Möglichkeit auch als äußere Möglichkeit bezeichnet wird. Zum Unterschied davon beruht die objektive oder innere (auch metaphysische) Möglichkeit, die Möglichkeit im engeren Sinne (possibilitas), auf der bloßen inneren Widerspruchslosigkeit eines Inhalts. Entsprechend unterscheidet man auch die metaphysische oder absolute (innere, objektive) Unmöglichkeit, wenn ein Inhalt wegen seines eigenen inneren Widerspruches seine Verwirklichung ausschließt, und physische (subjektive, äußere) Unmöglichkeit, wenn die realen Voraussetzungen für eine Verwirklichung nicht gegeben sind. Die physische Unmöglichkeit kann

eine bloß relative sein mit Bezug auf bestimmte aktive Potenzen, welche eine Wirkung nicht hervorzubringen vermögen, zu welchen andere Potenzen befähigt sind, und fällt mit der metaphysischen Unmöglichkeit zusammen für eine höchste aktive Potenz mit schrankenloser Macht, die nur an dem in sich Unmöglichen sogenannte Grenzen hat.

Wie die Potenz als solche eine Unvollkommenheit besagt, so der Akt (ἐνέργεια, ἐντελέχεια, actus, Wirklichkeit) als solcher eine Vollkommenheit. Akt ist zunächst jede Tätigkeit, welche aus einer aktiven Potenz hervorgeht; Akt heißt dann auch jenes empfangene Sein, welches einer passiven Potenz als ihre Vervollkommnung oder Ergänzung entspricht; Akt ist endlich überhaupt fertige Wirklichkeit. — Was Akt einer Potenz ist, kann selbst wieder in Potenz sein zu einem weiteren Akt; so ist z. B. die Tugend eine Vervollkommnung, also ein Akt, der bloßen allgemeinen Fähigkeit zu guten Handlungen; während sie selbst wieder in Potenz ist zu wirklichen Tugendhandlungen. Bei allen endlichen Wesen treffen wir diese Mischung von Potenz und Akt; schon weil sie endlich sind, könnten sie an sich vollkommener sein, man heißt sie darum unreine oder gemischte Akte (actus impurus). Unvermischter, reiner Akt (actus purus), reine Wirklichkeit ist nur ein Wesen, das nach jeder Hinsicht vollkommen ist, so daß es nicht einmal vollkommener gedacht werden kann, als es tatsächlich ist.

Im strengen Sinne ist Potenz immer die Fähigkeit zur Vervollkommnung, Akt die Vollkommenheit, die positive Ergänzung. In weniger strenger Redeweise gebraucht man die Ausdrücke für Veränderlichkeit und Veränderung überhaupt, auch wenn sich die Veränderung in der Richtung zu größerer Unvollkommenheit bewegt; in diesem Sinne ist das Existierende in Potenz zur Nichtexistenz, das Gesunde in Potenz zur Krankheit; kurz, der Akt ist dann immer das Künftige, mag dieses auch gegenüber dem Gegenwärtigen ein Weniger an positivem Gehalt aufweisen.

Auf dreifache Weise kann der Akt die Verwirklichung und Vervollkommnung der Dinge sein. Erstens so, daß er einem Ding seinen Artinhalt gibt (actus essentialis seu formalis); in diesem Sinne ist die Seele Akt des lebenden Wesens. Zweitens: die Wesenheit hat durch einen Akt ihre konkrete Existenz (actus existentiae oder essendi). Drittens: das existierende Subjekt wird durch neue Akte weiter ausgestaltet und vervollkommnet, z. B. der Mensch durch Wissenschaft und Tugend (actus accidentalis).

Aus den Begriffen von Potenz und Akt ergibt sich das metaphysische Prinzip: „Der Akt ist schlechthin früher als die Potenz“ (actus simpliciter prior potentiâ)[1]; und, da der Akt vollkommener ist als die Potenz, der weitere Grundsatz: „Das Vollkommene ist schlechthin früher als das Unvollkommene“ (perfectum simpliciter prius imperfecto).[2] Der Akt ist früher als

---

[1] Πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν. Aristoteles, Metaphys. IX, 8 (1049 b 4).

[2] Τὸ γάρ τέλειον πρότερον τῇ φύσει τοῦ ἀτελοῦς. Aristoteles, De coelo I, 2 (269 a 19).

die Potenz dem Begriffe und der Erkenntnis nach; da das Potentielle nur dadurch potentiell ist, daß es wirklich sein kann, so ist notwendig der Begriff und die Erkenntnis des Aktuellen früher als der Begriff und die Erkenntnis des Potentiellen. Der Akt ist früher als die Potenz auch der Zeit nach; zwar in dem Dinge, welches von der Potenz in den Akt übergeht, ist die Potenz früher als der Akt; aber die Überführung in den betreffenden Akt kann nur durch ein in dieser Beziehung in Akt befindliches Wesen erfolgen; und so muß wenigstens im ersten Anfang der Reihe aktualisierter Potenzen der Akt stehen, weil sonst die Aktualisierung überhaupt nicht in Gang käme oder ein ursachloses Geschehen und Entstehen stattfinden müßte.

Zweiter Teil.

Die Eigenschaften des Seins.

Nach der Erläuterung des Seinsbegriffes selbst sind die Eigenschaften des Seins zu behandeln, d. h. jene Eigenschaften, die allem Seienden als solchem ohne weiteres zukommen, die mithin über den ganzen Bereich des Seins übergreifen, deren Begriffe darum, wie das Sein selbst, transzendentale Begriffe genannt werden. Die hauptsächlichsten sind Einheit, Wahrheit und Gutheit. Sie drücken nur eine Verhaltungsweise oder Beziehung des Seienden aus, und zwar die Einheit eine Verhaltungsweise des Seienden in sich selbst, die Wahrheit eine solche zum Erkennen, die Gutheit eine solche zum Wollen.

1. Die Einheit des Seins.

Jedes Sein ist als solches in sich zusammengeschlossen, ein Ganzes für sich. Weil jedoch diese Zusammengeschlossenheit und Ganzheit erst beachtet und anderen recht klar gemacht werden kann durch das Auftreten des Gegenteils, der Teilung des Ganzen, wird die Einheit, obwohl eine positive Vollkommenheit, gewöhnlich negativ umschrieben als Ungeteiltheit: Eins (unum, ἕν) ist das, was in sich selbst ungeteilt ist (unum est ens indivisum in se). Die Einheit ist, wie ersichtlich, wesentliches Prädikat alles Seienden. Das Eins im metaphysischen Sinne läßt sich also mit dem Sein vertauschen oder konvertieren (unum et ens convertuntur). Daraus folgt auch, daß die Einheit dem Sein entspricht: Je höher das Sein, desto höher die Einheit; je weniger ein Sein seine Einheit oder Ungeteiltheit bewahrt, desto mehr verliert es sein Sein.

Demgemäß ergeben sich verschiedene Arten der Einheit:

1. Eigentliche und uneigentliche oder beziehungsweise Einheit (unitas per se seu simpliciter, unitas per accidens seu secundum quid). An und für sich Eines ist dasjenige, was durch seine Natur Eines ist, wenn es auch aus mehreren Teilen besteht; nur in gewisser Hinsicht Eines ist dasjenige, dessen Sein ein mehrfaches ist und nur äußerlich zu einer Einheit sich verbindet.

2. Die eigentliche Einheit ist Einheit der Einfachheit, der Zusammensetzung, der Stetigkeit (unitas simplicitatis, u. compositionis, u. continui). Die Einheit der Einfachheit kommt einem Wesen zu, das nicht bloß ungeteilt (indivisum), sondern auch unteilbar (indivisibile) ist, weil es aus keinen realen Teilen besteht; so z. B. die Menschenseele. Die Einheit der Zusammensetzung ist dann vorhanden, wenn Teile so zu einer Einheit verbunden sind, daß sie das Ding in seiner Wesenheit oder Ganzheit bilden und darum nicht getrennt werden können, ohne daß die Wesenheit oder doch Vollständigkeit des Dinges zerstört wird; so z. B. beim Menschen Leib und Seele, Hand und Fuß. Die stetige Einheit kommt einem Ausgedehnten zu, welches viele Teile ungeteilt in sich faßt.

3. Die uneigentliche Einheit kann sein natürliche, künstliche, sittliche, rein äußerliche Einheit (unitas naturalis, u. artificialis, u. moralis, u. aggregationis). Sie ist eine natürliche, wenn die Natur sie hervorbringt, wie z. B. das Planetensystem. Die künstliche Einheit schafft der Mensch durch Verbindung natürlicher Einheiten zu einem bestimmten Zweck, z. B. ein Haus, eine Maschine. Die sittliche Einheit entsteht durch die Vereinigung freier Wesen zu einem bestimmten Zweck, wie z. B. eine Gesellschaft, der Staat. Die bloß äußerliche Einheit entsteht durch zufällige Aneinanderlagerung (aggregatio) mehrerer Dinge am selben Orte, z. B. ein Haufen Steine.

Von der realen Einheit, die jedem Einzelding zukommt, ist zu unterscheiden die logische Einheit, welche den Dingen beigelegt wird, insofern sie wegen der Gleichheit ihres Wesensinhaltes vom Verstande unter einem Begriffe zusammengeschlossen werden. In dieser Beziehung spricht man von einer generischen und spezifischen Einheit, je nachdem die Dinge unter einem Gattungs- oder einem Artbegriff stehen. Mit der ontologischen oder transzendentalen Einheit ist nicht zu verwechseln die mathematische oder die Zahl Eins; diese gehört zur Seinsgattung der Größe.

Den Gegensatz zur Einheit bildet die Vielheit (multitudo, τὰ πολλά) im metaphysischen Sinne. Während die Einheit wesentlich Ungeteiltheit und Zusammengeschlossenheit ist, besagt die Vielheit wesentlich Geteiltheit und gegenseitige Abgeschlossenheit von Dingen, deren jedes ein Eines und keines das andere ist (multitudo est, quod est ex unis, quorum unum non est alterum).

2. Identität und Unterschied.

Aus der ontologischen Einheit entsteht die Identität (Dieselbigkeit). — Jedes Ding ist das, was in seiner Einheit zusammengeschlossen ist; es ist dasselbe (idem), was es ist. Identität wird daher definiert als Übereinstimmung eines Dinges mit sich selbst (convenientia rei cum seipsa). Die volle Identität mit sich selbst ist jedoch bei den veränderlichen Dingen nur für die unmittelbare Gegenwart gewährleistet; im Laufe der Zeit kann die Identität mit sich selbst zum Teil verloren gehen. Da ein Ding in seinem Inhalt auch mit anderen Dingen übereinstimmen kann, redet man auch von einer Identität zwischen verschiedenen Dingen.

Man unterscheidet deshalb eine mehrfache Identität:

1. Logische und reale Identität. Die reale Identität ist die Übereinstimmung eines Dinges mit sich selbst, wenn auch zu verschiedenen Zeiten; die logische Identität ist die Übereinstimmung mehrerer Dinge untereinander auf Grund gleichen Seinsinhaltes. Die logische Identität ist eine rein äußere, wenn sie sich bloß auf die Übereinstimmung rein äußerer, zufälliger Eigenschaften erstreckt, wie Farbe, Gestalt; sie besteht darum auch zwischen einem wirklichen Ding und seinem bloßen Bilde; — sie ist eine innere oder wesentliche, wenn Dinge in ihrer Wesenheit übereinstimmen. Die wesentliche Identität wieder ist eine generische, wenn die Dinge bloß der gleichen Gattung, sie ist eine spezifische, wenn sie auch der gleichen Art angehören. Dinge der gleichen Art werden häufig durch eine Ordnungszahl voneinander unterschieden, wie z. B. Fürsten gleichen Namens, weshalb man ihnen numerische Verschiedenheit oder Verschiedenheit der Zahl nach zuschreibt; demgegenüber ist die reale Identität eines Dinges mit sich selbst zugleich numerische Identität oder Identität der Zahl nach.

2. Die reale Identität ist entweder eine physische oder moralische Identität. Erstere ist vorhanden, wenn etwas seiner physischen Realität nach stets sich gleich bleibt, wie z. B. die Seele; letztere, wenn ein Ding als dasselbe gilt in der Anschauung der Menschen, wiewohl seine physischen Teile sich ändern, wie z. B. ein Haus als dasselbe gilt, obwohl es durch allmähliche Ausbesserung seiner Teile ein anderes geworden ist.

3. Die physische Identität ist entweder eine wesentliche oder eine zufällige (akzidentelle) Identität, je nachdem ein Ding in seinem Wesen sich gleich bleibt oder bloß in seinen Eigenschaften. So ist der Jüngling wesentlich identisch mit sich als Knaben, der Essig akzidentell mit dem Wein, von dem er nur die Farbe beibehält.

Der Gegensatz zur Identität ist der Unterschied. Er besteht im Fehlen der Übereinstimmung (carentia identitatis inter plura).

Wir unterscheiden wieder:

1. Realen und logischen Unterschied (distinctio). Ersterer findet sich zwischen den Dingen, insofern ein Ding nicht das andere ist. Der logische Unterschied wird durch unser Denken gesetzt, indem wir ein und dieselbe Sache durch verschiedene Begriffe denken.

2. Der reale Unterschied kann wieder sein: a) ein wesentlicher, und dieser entweder ein generischer, spezifischer oder numerischer; b) ein zufälliger (akzidenteller); c) ein modaler, welcher besteht zwischen einer Sache und einem bestimmten Zustande (modus) dieser Sache, z. B. zwischen der Linie und ihrer Krümmung.

3. Der logische Unterschied ist entweder rein logisch (distinctio pure mentalis, rationis ratiocinantis), wenn wir einen Gegenstand durch mehrere Begriffe denken, von denen jeder dasselbe ausdrückt und nur die Art und Weise des Vorstellens verschieden ist; so wenn wir denselben Gegenstand klar und unklar auffassen. Oder er ist ein virtueller, wenn die verschiedenen Begriffe ein und derselben Sache auch verschiedenen Inhalt haben, insofern jeder zwar denselben Gegenstand als Ganzes, aber ein anderes Merkmal desselben bezeichnet, so wenn ich z. B. einmal von einem gleichseitigen, dann von einem gleichwinkeligen Dreieck rede. Diese Unterscheidung hat nicht bloß in unserem Denken, sondern auch in den Dingen ihren Grund und heißt darum logischer Unterschied mit realer Grundlage (distinctio rationis cum fundamento in re seu rationis ratiocinatae).

Die Scotisten nehmen noch einen weiteren Unterschied an, den formalen, welcher zwischen dem realen und dem virtuellen in der Mitte liegen soll. Er soll größer sein als der virtuelle, weil er unabhängig vom Denken besteht, aber doch kein realer, weil er nur Unterschied einer Form von einer anderen ist; so z. B. an einem Menschen die Unterscheidung zwischen Sein, Substanz, Lebewesen, Mensch. Aber zwischen dem realen und dem logischen Unterschied gibt es kein Mittleres. Ein Unterschied, welcher unabhängig vom Denken besteht, kann nur ein realer sein, und ein Unterschied, welcher kein realer ist, ist entweder ein rein logischer oder ein virtueller.

3. Die Wahrheit des Seins.

Von Wahrheit (veritas, ἀλήθεια) reden wir immer mit Beziehung auf einen erkennenden Verstand; sie besteht in der Angleichung zwischen Sache und Verstand (adaequatio rei et intellectus).

Es kann aber eine Sache in doppelter Weise auf den Verstand bezogen werden: Entweder ist die Sache die Norm für den Verstand, der er sich im Erkennen angleichen muß (adaequatio intellectus cum re), oder der Verstand mit seinen Ideen ist Norm für die Sache, mit der sie übereinstimmen muß (adaequatio rei cum intellectu). Im ersteren Fall haben wir die logische Wahrheit, die in der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit dem realen

Sein der Dinge besteht; im letzteren Fall die **ontologische** oder **metaphysische Wahrheit**, welche besteht in der Übereinstimmung des realen Seins, der Dinge mit den in einem denkenden Geiste vorliegenden maßgebenden Vorbildern. Mit der zweiten Wahrheit haben wir es hier zu tun.

Wollen wir uns diese doppelte Beziehung verdeutlichen, so kann es am besten an einem Kunstwerk geschehen. Die Pietà Michelangelos steht in Beziehung zum Geist des Künstlers, der seine Idee im Kunstwerk verwirklicht hat, und zum Geist des Beschauers, der die im Kunstwerk verwirklichte Idee zu erfassen sucht. Aber die Beziehung zu beiden ist eine ganz verschiedene. Zum Geist des Künstlers steht das Werk in Beziehung wie die Wirkung zur Ursache; ohne die vorbildliche Idee im Geiste des Künstlers würde das Werk nicht existieren. Zum Beschauer dagegen steht das Werk im Verhältnis der Ursache zur Wirkung, weil der Beschauer aus dem Kunstwerk die in ihm verwirklichte Idee gewinnen und so mit ihm übereinstimmen kann. Diese letztere Beziehung ist für das Kunstwerk offenbar etwas Unwesentliches; denn das Kunstwerk ist, was es ist, auch wenn kein Beschauer die in ihm verwirklichte Idee erfaßt. (Vgl. Thomas Aq., De veritate q. 1. a. 2.)

Unter Voraussetzung der Existenz eines alles Denkbare umfassenden und alles außer sich frei schaffenden unendlichen Geistes stehen die Dinge vor allem in einer notwendigen und wesentlichen Beziehung zu diesem göttlichen Geiste; denn sie sind nur insoweit, als sie von ihm erkannt und nach Maßgabe der von ihm ausgewählten Musterbilder geschaffen sind. Somit sind die Dinge an sich und in erster Linie wahr, insofern sie den Ideen des göttlichen Geistes gleichförmig sind. Und da es unmöglich ist, daß die Dinge, soweit sie sind, mit den göttlichen Ideen nicht übereinstimmen, ist alles Seiende (ontologisch) wahr, und gibt es in dieser Beziehung keine Falschheit in den Dingen. Daher der Satz: „Wahres und Seiendes lassen sich vertauschen“ (verum et ens convertuntur).

Die Dinge sind aber auch nebenher und in zweiter Linie wahr in Beziehung zum menschlichen Verstand; denn sie sind geeignet, dem erkennenden Geist eine wahre Erkenntnis von sich beizubringen. Hat der menschliche Geist diese Erkenntnis, dann stimmen die Dinge nachträglich mit ihm überein, und der Mensch beurteilt die Dinge nach den von ihnen abstrahierten Begriffen wie nach Ideen, z. B. eine als Gold angebotene Münze nach dem Begriffe, den wir von Gold haben. Wenn zwischen dem menschlichen Verstand und den Dingen auch keine wirkliche Übereinstimmung besteht, da nicht alle Dinge von ihm erkannt werden und nicht immer wirklich erkannt werden, so findet doch eine potentiale statt (adaequatio potentialis); der Verstand kann alle Dinge erkennen, und die Dinge selbst sind erkennbar. Diese Beziehung der Dinge zum menschlichen Verstand ist aber etwas Unwesentliches für sie; denn wenn auch unser Verstand die Dinge nicht erkennt, so sind sie doch, ja sie würden sein, auch wenn es keinen endlichen Verstand gäbe.

Der Gegensatz der Wahrheit ist die **Falschheit** (falsitas, ψεῦδος); sie besteht in der Nichtübereinstimmung von Sache und Idee. Während die Dinge dem göttlichen Geist gegenüber nicht falsch sein können, sind sie es bisweilen dem endlichen Geist gegenüber, nicht an sich, sondern nebenbei, insofern die äußere Erscheinung des Dinges oder ein anderer Grund den Verstand zu einem falschen Urteile verleitet, das mit dem Dinge nicht übereinstimmt. Nur insofern kann man also von falschem Golde reden, als das Metall durch seine Farbe, seinen Glanz den Verstand zu dem Urteile ver-

anlaßt, es sei Gold, was mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt. Der Grund des falschen Urteils liegt dann aber nicht im Gegenstand an sich, sondern im Mangel an Umsicht auf seiten der menschlichen Erkenntnis. Was hier falsches Gold genannt wird, ist z. B. wahres Erz.

4. Die Gutheit des Seins.

Die Dinge stehen, wie zu einem doppelten Verstand, so auch zu einem doppelten Willen in Beziehung, zum göttlichen und zum geschöpflichen. Der göttliche Wille geht den Dingen voraus und ist Ursache ihres Seins. Mit Rücksicht auf den göttlichen Willen sind daher die Dinge gut, wenn sie so sind, wie sie von Gott gewollt sind. Und da der Wille Gottes für die Dinge ebenso maßgebend und bestimmend ist, wie die göttlichen Ideen Vorbilder derselben sind, so sind die Dinge ihrem Wesen nach immer gut, weil sie nicht anders sein können, als sie von Gott gewollt sind; es ist das ihre ontologische oder metaphysische Gutheit. Insofern ist notwendig alles Seiende gut und gilt der Satz: „Gutes und Seiendes lassen sich vertauschen" (bonum et ens convertuntur). — Der geschöpfliche Wille, zu welchem die Dinge in Beziehung gebracht werden können, hat die Dinge zur Voraussetzung und folgt denselben nach. Mit Rücksicht auf den geschöpflichen Willen ist daher etwas gut, insofern es der Natur des Wollenden angemessen und darum wünschenswert ist; man nennt das psychologische Gutheit der Dinge. In diesem Sinne bestimmt Aristoteles den Begriff der Gutheit: „Gut ist, wonach alles strebt" (bonum est, quod omnia appetunt).[1] Damit will Aristoteles nicht sagen, daß alle Dinge nach ein und demselben Gute streben; er will nur sagen, alle Dinge, insofern sie nach etwas streben, streben naturgemäß nur nach etwas, was unter den Begriff des Guten fällt, sei es als wahres Gut oder als Scheingut.

Um uns aber den Begriff des Guten noch klarer zu machen, ziehen wir den Begriff des Vollkommenen (perfectum, τέλειον) bei. Vollkommen heißt eine Sache, der nichts von dem abgeht, was sie naturgemäß haben soll, oder welche die ihrer Natur entsprechende Wirklichkeit oder Aktualität hat. Es kann aber etwas in dreifacher Weise seine naturgemäße Aktualität besitzen: bloß so, daß es nicht unvollständig und mangelhaft ist, indem es all das wirklich besitzt, was der Idee seiner Wesenheit entspricht; oder so, daß ihm auch bezüglich der eigentümlichen Tätigkeit seiner Art nichts mangelt; oder aber in der Weise, daß es seine naturgemäße letzte Vollkommenheit erlangt hat, die Vollkommenheit, welche in der Erreichung des Zieles besteht; im letzteren Falle ist ein Ding in seiner Art schlechthin vollkommen (perfectum simpliciter), sonst nur beziehungsweise vollkommen (perfectum secundum

[1]) καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ παντ' ἐφίεται. Eth. Nic. I, 1 (1094 a 2).

quid). In jeder Art und Hinsicht, „absolut“ vollkommen ist jenes Wesen, das jede mögliche Vollkommenheit besitzt, das nicht vollkommener gedacht werden kann (ens quo perfectius cogitari non potest). Ihm gegenüber heißt jedes endliche Wesen, das seine naturgemäße Vollkommenheit, auch seine letzte erlangt hat, nur „relativ“ vollkommen oder negativ unvollkommen. Das absolut vollkommene Wesen ist, da es jede Unvollkommenheit ausschließt, unendlich; es darf nicht gedacht werden als Zusammensetzung von lauter endlichen Teilen, da hierdurch das Ende nur hinausgeschoben, aber nicht aufgehoben würde, auch die innere Endlichkeit bliebe; also muß es das einfachste Wesen sein. Die innere Möglichkeit eines solchen Unendlichen ist damit gegeben, daß Sein dem Sein nicht widersprechen kann, nur endliche Vollkommenheiten können unvereinbar sein, weil sie eben auch Negatives einschließen.

Die Vollkommenheit konstituiert nun zwar nicht den Begriff der Gutheit, wie Wolff und seine Schule meinte; denn „vollkommen“ ist das Sein für sich, während „gut“ die Beziehung des Seins auf ein Wollen oder Streben bezeichnet; aber die Vollkommenheit ist das Fundament und das Prinzip der Gutheit; dadurch, daß ein Ding vollkommen ist, ist es Objekt für ein Begehren. Ein jedes Wesen nämlich, das noch nicht schlechthin vollkommen ist, d. h. das noch nicht seine naturgemäße letzte Vollkommenheit hat oder noch nicht nach allen Beziehungen wirklich geworden ist, begehrt naturgemäß das, wodurch es vervollkommnet wird; vervollkommnet wird es aber nur durch etwas, was selber in der Beziehung vollkommen ist. Die Vollkommenheit der Dinge ist somit das Fundament ihrer Begehrungswürdigkeit. Da jedes Ding insoweit vollkommen ist, als es wirklich ist oder Aktualität besitzt, so ist etwas insoweit gut, als es ein Seiendes ist.

Man unterscheidet verschiedene Arten des Guten:

1. Wahres Gut und scheinbares Gut (bonum verum, b. apparens), je nachdem etwas wirklich geeignet ist, das Begehrende zu vervollkommnen, oder nur geeignet scheint.

2. Schlechthin Gutes und beziehungsweise Gutes (bonum simpliciter, b. secundum quid), je nachdem etwas seine naturgemäße letzte Vollkommenheit besitzt, oder zwar vollkommen ist, soweit es wirklich geworden ist, aber seine naturgemäße letzte Vollkommenheit noch nicht erlangt hat. Trotz der sachlichen Identität von Sein und Gutheit verhalten sich das schlechthin und das beziehungsweise Gute einerseits und das schlechthin und das beziehungsweise Seiende anderseits gegensätzlich. Die geschaffenen Dinge sind durch das, wodurch sie schlechthin sind, durch ihr substantielles Sein, nur beziehungsweise gut; während sie schlechthin gut sind durch Bestimmungen, die ihnen nur ein beziehungsweises Sein verleihen. (S. theol. 1. q. 5. a. 1. ad 1.)

3. Physisch oder natürlich Gutes und sittlich Gutes (bonum physicum seu naturale, b. morale). Ersteres besteht in der Gesamtheit der Seinsvollkommenheiten, welche ein bestimmtes Ding begehrungswürdig, also ontologisch gut machen; letzteres ist dasjenige, was für ein vernunftbegabtes Subjekt begehrungswürdig ist wegen seiner Übereinstimmung mit dem Sittengesetze.

4. An sich Gutes, Nützliches und Genußbringendes (bonum honestum, b. utile, b. delectabile) je nachdem etwas begehrt wird wegen seiner inneren Güte um seiner selbst willen oder als Mittel zur Erreichung eines anderen Gutes oder wegen des Genusses, den sein Besitz gewährt.

Der Gegensatz des Guten ist das Übel (malum, κακόν). Da das Gute sein Fundament in der Vollkommenheit des Dinges hat, so kann das Übel nur darin bestehen, daß dem Dinge etwas an seiner Vollkommenheit fehlt, wodurch es zum Begehrungsvermögen im Widerspruche steht. Daher kann es definiert werden als Mangel der einem Dinge entsprechenden Vollkommenheit (carentia perfectionis subiecto debitae). (Vgl. S. theol. I. q. 49. a. 1.) Der Mangel, welcher den Begriff des Übels bildet, ist nicht eine reine Negation, sondern eine Privation, das Fehlen eines Guten, das die Sache naturgemäß haben sollte.

Aus dieser Erklärung des Übels ergeben sich von selbst einige Folgerungen:

1. Der Begriff „Übel" ist nicht in dem Sinne objektiv real, als ob ihm eine Wesenheit oder Natur in dem Dinge entspräche, sondern nur insofern, als er das Nichtvorhandensein einer Realität an einem Dinge bezeichnet. Wenn darum z. B. die Blindheit von Petrus ausgesagt wird, so will dies nicht sagen, daß die Blindheit etwas Positives an Petrus sei, sondern daß der Mangel des Sehens tatsächlich mit Petrus verbunden ist.

2. Das Übel kann nicht für sich existieren, sondern nur am Guten sein (malum non potest esse nisi in subiecto bono). Die Blindheit z. B. kann nur an einem Subjekte sein, welches sehen sollte; dieses Subjekt ist aber ein Seiendes und darum ein Gutes.

3. Das Übel wird nicht aus sich erkannt, sondern nur aus dem Guten, das es an einem Subjekte verneint. Indem eine dem Dinge gebührende Vollkommenheit als nicht vorhanden erkannt wird, wird das Übel erkannt.

4. Die Ursache des Übels ist nicht das Übel, sondern das Gute; nur ein Seiendes, darum Gutes, kann Ursache von etwas sein. Doch ist das Gute nicht an sich (per se) Ursache des Übels — an sich, als Gutes ist es auf die Vervollkommnung eines Dinges hingeordnet —, sondern in zufälliger Weise oder nebenbei (per accidens), sei es, daß die Kraft des Wirkenden mangelhaft ist, was aber für das Wirkende nur zufällig ist —, denn Wirkendes

ist es, insofern es Kraft besitzt; oder daß der Stoff nicht geeignet ist, die Einwirkung des tätigen Prinzips aufzunehmen, weshalb die Wirkung selbst mangelhaft wird; oder daß die Wesensform in dem Subjekte, auf das sich die Tätigkeit richtet, nicht ohne die Zerstörung der früheren Form aufgenommen werden kann. (Vgl. S. theol. I. q. 49. a. 1.)

5. Die Schönheit des Seins.

Eine besondere Art des genußbringenden Guten ist das Schöne. „Gut" bezieht sich auf den Willen, „schön" auch auf die Erkenntnis; denn schön nennen wir das, dessen Wahrnehmung Wohlgefallen erzeugt (pulchra dicuntur, quae visa placent. S. theol. I. q. 5. a. 4. ad 1. Vgl. auch I. II. q. 27. a. 1 ad 3). Beim Guten findet das Begehren in der Sache selbst seine Ruhe, beim Schönen im Anblick oder in der Erkenntnis der Sache. Das Schöne (τὸ καλόν) fügt zum Guten noch die Hinordnung auf das Erkenntnisvermögen hinzu.

Schönheit ist jedoch keine transzendentale Eigenschaft des Seins, weil es nicht jedem als solchem zukommt; denn nicht alles Erkannte erzeugt Wohlgefallen, sondern nur derjenige Gegenstand, in dem mehrere Elemente, die wenigstens virtuell verschieden sind, sich zur Einheit verbinden; die Schönheit im objektiven Sinne besteht nämlich in der Harmonie des Seins. Selbstverständlich muß diese Harmonie auch vollständig erfaßt sein, wenn im schauenden Subjekte das Gefallen erzeugt werden soll. Darum gibt der heil. Thomas (S. theol. I. q. 39. a. 8.) als objektive Erfordernisse der Schönheit diese drei an:

1. Vollständigkeit oder Vollkommenheit (integritas seu perfectio); denn was unvollständig ist, erscheint ebendeshalb schon als unschön; auch was zur akzidentellen Vollkommenheit der Sache gehört, muß vollkommen da sein.

2. Entsprechendes Verhältnis oder Einklang der Teile (debita proportio sive consonantia), also Einheit in der Vielheit, und zwar Ordnung in einem gewissen Grade von Vollkommenheit. Je größer und verschiedenartiger die Vielheit ist, um so größer ist die Schönheit, welche daraus entsteht, wenn es gleichwohl gelingt, das Viele zur Einheit zurückzuführen.

3. Klarheit oder Deutlichkeit (claritas); um Gefallen zu erregen, muß die Ordnung als solche klar erkennbar sein.

Demnach schließt der Begriff der Schönheit drei Momente in sich: Gefallen (oblectatio) als die Wirkung, Verhältnismäßigkeit (proportio) als den formalen Grund der Schönheit und die deutliche Erkenntnis dieses Verhältnisses. Man kann die Schönheit demnach definieren als Ordnung eines in seiner Art vollkommenen Seins, deren Wahrnehmung den Beschauer erfreut (proportio entis in suo genere perfecti, cuius comprehensio intuentem oblectat) oder kurz mit dem hl. Augustin (354—430) als „Glanz oder Hervorleuchten der Ordnung" (splendor ordinis).

Das Schöne wird eingeteilt in:

1. Idealschönes und Realschönes (pulchrum ideale, p. reale). Das Idealschöne ist die Idee, das Musterbild, welches im Geiste des Künstlers existiert; realschön ist das Objekt in sich betrachtet.

2 Sinnlich und geistig Schönes (pulchrum sensibile, p. spirituale). Sinnlichschön ist solches, was sich dem Seh- und Gehörvermögen darbietet; geistig-schön sind nur rein geistige Dinge. Der Natur des Menschen entspricht am besten das geistig-sinnlich Schöne, welches als solches beide Wesensbestandteile des Menschen mit Lust erfüllt und darum das menschlich Schöne genannt werden kann.

3. Natürlich, künstlerisch, sittlich Schönes (pulchrum naturale, p. artificiale, p. morale). Das Naturschöne tritt uns sowohl in den einzelnen

Naturdingen als in der Welt als Ganzem entgegen; das Kunstschöne gehört den Kunstwerken der Menschen an; das sittlich Schöne besteht in der Harmonie und Einheit der sittlichen Handlungen im Leben des einzelnen, einer Genossenschaft, eines Volkes.

4. Das einfach Schöne, das Erhabene, das Liebliche (pulchrum simpliciter, p. sublime, p. venustum). Einfach schön ist derjenige Gegenstand, der unseren Erkenntniskräften entspricht, während das Erhabene unsere Fassungskraft zum Teil übersteigt. Das Liebliche ist vorhanden, wenn die Einheit und das Verhältnis der Teile sehr leicht erkennbar ist und das Ganze in kleinen Ausmaßen sich bewegt.

Die Erkennbarkeit des Schönen anlangend, ist zu sagen: Wir gewinnen den Begriff des Schönen durch Abstraktion aus der Sinnenwelt; das sinnenfällig Schöne ist das erste, das wir erkennen. Diesen Begriff teilen wir dann auch allem zu, was die Natur nachahmt, dem Kunstschönen. Dann finden wir auch in geistigen Dingen Verhältnis und Ordnung und nennen sie gleichfalls schön.

Der Gegensatz des Schönen ist das Häßliche (turpe, deforme, αἰσχρόν). Die Häßlichkeit besteht darin, daß einem Dinge die ihm seiner Natur nach gebührende Verhältnismäßigkeit oder Vollständigkeit der Teile fehlt.

Dritter Teil.

Die höchsten Gattungen des Seins.

Bisher haben wir vom Sein im allgemeinen und seinen Eigenschaften gehandelt, nunmehr gehen wir zu den verschiedenen Gattungen des Seins über, die man Kategorien nennt.

Kategorie (κατηγορία) heißt „Aussage" und bedeutet den Aussageinhalt. Da aber von einem Dinge nur das ausgesagt werden kann, was in ihm ist, ist Kategorie auch der Seinsinhalt; und zwar kommen hier natürlich nur die positiven Seinsinhalte in Betracht. Aber nicht jeder Seinsinhalt wird ohne weiteres Kategorie genannt, sondern nur jene allgemeinsten Begriffe, unter die schließlich jeder konkrete, bestimmte Seinsinhalt fallen muß. — Im Laufe der Geschichte des menschlichen Denkens, namentlich seit Kant (1724—1804), sind mannigfache Versuche aufgetaucht, die Kategorien aus einem einzigen Prinzip deduktiv abzuleiten; allein schon die grundsätzliche Forderung einer solchen Ableitung kann nicht als berechtigt anerkannt werden. Wie das menschliche Erkennen selbst den ganz unbestimmten Seinsbegriff nur aus der Erfahrung gewinnt, so kann es auch die bestimmteren Seinsinhalte jeweils wiederum nur aus der Erfahrung gewinnen. Daraus ergibt sich, daß die höchsten Gattungsbegriffe induktiv erhoben werden müssen. Das schließt die nachträgliche Erkenntnis einer gewissen Vollständigkeit der so erhobenen Kategorien nicht aus. Dies zeigt sich sogleich klar bei der obersten Einteilung des Seins.

Bei Behandlung der These, daß der Begriff des Seins nicht eindeutig, sondern nur analog ist, begegnete uns bereits der Gegensatz von Substanz und Akzidens, nämlich der Gegensatz von Seinsinhalten, die für sich bestehen, und von solchen, die nur als Bestimmungen eines anderen Seinsinhaltes existieren können. Der Gegensatz beruht auf der Existenzweise; der Grund für die verschiedene Existenzweise liegt jedoch schon im Seinsinhalt dessen, was

für sich, und dessen, was nur an anderem existieren kann; denn Bewegung, Rundheit, Ausdehnung sind deshalb auf ein anderes als ihren Träger angewiesen, weil sie für sich allein zu wenig positiven Gehalt haben; sie fügen darum dem durch sie bestimmten Sein nicht etwas hinzu, was in gleichem Sinne positiv wäre, wie dieses Sein selbst. Daß die Begriffe Substanz und Akzidens in diesem Sinne der Erfahrung entnommen sind, ist nicht zu bestreiten; daß sie eine erschöpfende Einteilung geben, ebensowenig; denn selbständiges und unselbständiges Sein sind kontradiktorische Gegensätze, zwischen und neben denen es kein Mittleres oder Drittes geben kann.

Bei Aufzählung der Kategorien begnügt man sich gemeinhin nicht mit dieser Haupteinteilung, sondern steigt noch weiter herunter. Am meisten Berühmtheit und Anerkennung haben die zehn Kategorien des Aristoteles gefunden: „Alle selbständigen Ausdrücke bedeuten entweder eine Substanz oder Größe oder Beschaffenheit oder Beziehung oder Wo oder Wann oder Lage oder Haben oder Tun oder Leiden.“[1] Daß die neben die eine Substanz gestellten neun anderen Kategorien sämtlich zur Hauptkategorie des Akzidens gehören, daß unter diesen hingegen eine Zusammenlegung möglich wäre, ist ohne viel Überlegung ersichtlich. Doch sollen im folgenden die Kategorien in der nun einmal geschichtlich gewordenen Zehnzahl, aber in etwas anderer Reihenfolge, als sie bei Aristoteles stehen, erörtert werden; dabei ist auch Gelegenheit geboten zu einzelnen kritischen Bemerkungen.[2]

Am bekanntesten ist neben der Aristotelischen Kategorientafel die Kants geworden. Kant geht von den Urteilsformen aus, welche die Logik aufzählt, und will aus diesen die obersten Aussageinhalte ableiten und als bloß subjektiv erweisen, ist also auf ganz falscher Bahn und verfolgt ganz andere Ziele.[3]

A. Die Kategorie der Substanz.

1. Begriff und Einteilung der Substanz.

Substanz haben wir bereits kennen gelernt als kraft seines positiven Inhalts für sich bestehendes Wesen, das darum keines anderen Seins als seines Trägers bedarf. Daß dieses Selbstbestehen im positiven Sein seinen Grund hat, tritt in der griechischen

---

[1] Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤ τοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ που ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. Categor. 4 (1 b 25).

[2] Über andere Kategorientafeln außer der Aristotelischen vgl. Pesch-Frick, Ontologia n. 388—390. pag. 246 sqq. Ebendort die verschiedenen Versuche, die Aristotelische Kategorientafel zu reduzieren bzw. nach logischen Grundsätzen zu ordnen n. 391—396. pag. 248 sqq. — Vgl. auch J. Geyser, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Münster 1917. S. 112 ff.

[3] Zur Kritik vgl. etwa C. Willems, Kants Erkenntnislehre. Trier 1919. S. 15 ff., 43 ff. — Külpe-Messer, Immanuel Kant. Leipzig 1917. S. 51 ff.

Bezeichnung οὐσία (essentia), welches „Seinsheit“ (Wesenheit) bedeutet, klar hervor; denn tatsachlich verdient ein Inhalt, der selbst zu bestehen vermag, den Namen des Seins im eigentlichen Sinne und vor dem, was einer Stütze seines Seins bedarf. Darum ist auch Wesenheit im eigentlichen Sinne substantielle Wesenheit. Der im allgemeinen philosophischen Sprachgebrauch übliche Ausdruck „Substanz“ (substantia) bedeutet buchstäblich das Darunter- oder Dahinterstehende, das Zugrundeliegende (subiectum, substratum, ὑποκείμενον) und weist auf die besondere Art der Gewinnung des Substanzbegriffes hin. Mag es mit dessen erster, unklarer Entstehung sein wie immer, jedenfalls kommt er zur vollen Klärung erst in Wechselwirkung mit der Bildung des Akzidensbegriffes. Die erste Auffassung der Dinge unterscheidet noch nicht die einzelnen Merkmale (im weitesten Sinne) derselben; der Wechsel gewisser Merkmale oder Bestimmungen bei Gleichbleiben eines Seinskernes, das Auftreten gleicher Merkmale an sonst verschiedenen Dingen und verschiedener Merkmale an sonst gleichen Dingen lehrt auf diese Bestimmungen gegenüber dem sonstigen Inhalt besonders achten. Unter diesen Merkmalen sind nicht bloß solche, wie örtliche Bewegung, allerlei Raumformen, die offenbar nicht für sich bestehen können und so den Begriff des an und in anderem Existierenden und als notwendiges Gegenglied dazu den Begriff des in sich Existierenden erzeugen, sondern auch solche, die ihre Unselbständigkeit nicht so offen zur Schau tragen, vielmehr erst bei längerer Beobachtung verraten; das sind namentlich die Farben der Dinge, die bei denselben Dingen oft wechseln, ohne daß sonst in dem Komplex von Merkmalen, dem sie angehören, sich Wichtigeres änderte, während anderseits Dinge bei gleicher Farbe doch sonst sehr verschiedenen Inhalt haben und sehr verschieden wirken. Überhaupt sitzt die Farbe bei den einmal räumlich gefaßten Dingen oben auf und deckt das Innere der Dinge, von dem so wichtige Wirkungen wie Widerstand auszugehen scheinen. So bildet sich der Begriff von dem hinter der oberflächlichen Erscheinung, hinter den äußeren Merkmalen verborgenen eigentlichen Kerninhalt der Dinge, dem die Erscheinung aufliegt und von dem sie getragen wird. Und wie das Insichsein, das Nichtgetragensein aufzufassen ist, ist klar zu umschreiben und vor Mißverständnissen zu schützen auch nur durch den Hinweis auf die Art des An-anderem-seins und Getragenwerdens der Akzidenzien, das von der Substanz verneint wird. Da aber dadurch eine Unvollkommenheit als solche verneint wird, bedeutet die negative Umschreibung des Substanzbegriffes etwas Positives, eine Vollkommenheit. Demnach kann Substanz mit dem hl. Thomas definiert werden als ein Inhalt, dem es zukommt, nicht an einem Subjekte zu sein (res, cui convenit esse non in subiecto) oder dem es zukommt, in sich und nicht an einem anderen zu sein (res, cuius quidditati debetur esse in se et non in alio).

Wenn nun die Substanz davon ihren Namen hat, daß sie anderem zugrunde liegt, dessen Subjekt oder Träger sie ist, so ist doch die ihr eigene Vollkommenheit nicht in diesem Zugrundeliegen oder Tragen, sondern darin zu suchen, daß sie selbst nicht wieder eines Trägers bedarf. Das Tragen der Akzidenzien in der Weise einer Grundlage ist für die Substanz etwas durchaus Sekundäres, ja an sich für ihre substantiale Existenz überhaupt Zufälliges und Äußerliches. Ebenso ist es unrichtig, als das die Substanz konstituierende Merkmal das Beharren gegenüber dem Wechsel zu erklären. Tatsächlich zeigt sich uns allerdings der substantiale Inhalt als wenigstens relativ Beharrendes; namentlich auf dem Gebiete der inneren Erfahrung zeigt sich uns das unter dem fortwährenden Wechsel der seelischen Akte (des Wahrnehmens, Fühlens, Denkens, Wollens usw.) beharrende und mit sich selbst identische Ich. Allein auch manche Akzidenzien zeigen ein relatives Beharren, ohne daß sie deshalb Substanzen würden, und eine Substanz kann sehr schnell vergehen, ohne daß ihr deshalb für die Dauer ihres Daseins die Substantialität bestritten werden dürfte. Substantialität ist ihrem eigentlichen Begriff nach Insichbestehen, das eindeutig festgelegt ist durch den Hinweis auf die Existenzweise der Akzidenzien.[1]

Nach dem Gesagten ergibt sich von selbst die Stellungnahme zu anderen Definitionen. Leibniz (1646—1716) definiert die Substanz als ein Sein, das mit der Kraft zu wirken ausgestattet ist. Aber nicht die Wirkungsfähigkeit, sondern das, was die Wirkungsfähigkeit voraussetzt, macht die Substanz aus. Auch den Akzidenzien wird man nicht jede Wirkungsfähigkeit absprechen können. — Einen mißglückten Verbesserungsversuch an der überlieferten Definition stellt der Satz des Cartesius (1596—1650) dar, Substanz sei etwas, was keines anderen zur Existenz bedürfe; denn Substantialität schließt das Nichtbedürfen eines anderen nur in einer bestimmten Richtung, nicht in jeder Richtung aus, nicht in der Richtung der Ursächlichkeit; das Kind ist eine Substanz, obwohl es sein Dasein den Eltern verdankt. Tatsächlich hat Spinoza (1632—1677) Substanz als das allseits Unabhängige genommen. — Als Kritiker des Substanzbegriffs hat sich John Locke (1632—1704) einen Namen gemacht. Ihm ist die Substanz ein gänzlich unbekanntes Etwas, das wir als Träger der Eigenschaften denken, das aber als gänzlich unbekannt für ihre Erklärung nichts leisten kann, so daß wir besser auf die Annahme seiner Existenz verzichten. Seine Gedanken führte der Schotte David Hume (1711—1776) weiter; ihm tritt auf dem Gebiete der Psychologie vornehmlich die moderne Aktualitätstheorie bei, welche nur den ununterbrochenen Strom des seelischen Geschehens anerkennt, aber ein dasselbe tragendes und setzendes Ich ablehnt.[2] Dagegen ist zu bemerken, daß dadurch unser allgemeiner Substanzbegriff gar nicht in Mitleidenschaft gezogen wird. Wenn die Eigenschaften der Dinge und die seelischen Akte keinen Träger haben, dann bestehen sie eben für sich und sind selbst Substanzen. Anderseits ist jedoch zu sagen: Auch als Subjekte der Eigenschaften und der Akte der Dinge sind die Substanzen durchaus nicht etwas völlig Unbekanntes und willkürlich Erdichtetes; die unmittelbar wahrnehmbaren Eigenschaften und Tätigkeiten der Dinge lassen ja erkennen, daß sie nicht für sich bestehen; es stehen auch diese Bestimmtheiten der Dinge nicht alle einfach in gleicher Ordnung nebeneinander, sondern verschränken sich untereinander. Zumal bei Locke, der die Realität der Farben usw. leugnet, schrumpfen die Körper zusammen zu leeren Raumformen, die für sich jedenfalls nicht existieren können. Wenn wir den Inhalt der Substanz auch nicht weiter kennen, so ist er doch charakterisiert als Grundlage und Wurzelboden der Akzidenzien.[3] „In den sinnlich wahr-

---

[1] Vgl. H. Ostler a. a. O. S. 31 ff., 58, 103 ff.

[2] Vgl. in der „Psychologie" den Abschnitt über „die Substantialität der Seele".

[3] Vgl. H. Ostler a. a. O. S. 418 ff.

nehmbaren Dingen sind uns die Wesensunterschiede selbst unbekannt; daher werden sie gekennzeichnet durch die akzidentalen Unterschiede, die aus den Wesensunterschieden herauswachsen, wie die Ursache gekennzeichnet wird durch die Wirkung." (Thomas Aquin., De ente et essentia c. 6.) Unberechtigt und der unmittelbaren Erfahrung selbst widersprechend ist deshalb auch der Spott, die substantiale Seele sei ein „isoliertes, starres Wirklichkeitsklötzchen"; denn eine Seele, welche ihr Leben in den mannigfachsten Akten offenbart und als deren Grund gefaßt wird, wird nicht als starres Wirklichkeitsklötzchen gedacht. — Gegen Kant, der in der Substantialität nur eine Form sieht, in welche unser Verstand gemäß seiner subjektiven Anlage die Denkinhalte gießt, ist zu sagen: Sowenig Sinn es hat, den Seinsbegriff als rein subjektive Denkform auszugeben, so wenig Sinn hat das für den Substanzbegriff. Gibt es überhaupt ein Sein, dann jedenfalls eine Substanz, d. h. etwas Insichseiendes; ist überhaupt ein Seiendes durch die Erfahrung gewährleistet, dann eine Substanz, sei es mittelbar, sei es unmittelbar.

Die Substanzen unterscheidet man in:

1. Erste und zweite Substanz (substantia prima, s. secunda; οὐσία πρώτη, οὐ. δευτέρα). Unter erster Substanz versteht man das konkrete Einzelding (τὸ καθ' ἕκαστον), wie z. B. Petrus, Paulus; unter zweiter Substanz die abstrakte Wesenheit des Einzeldinges, den Art- oder Gattungsbegriff, wie z. B. Mensch Lebewesen. Während die erste Substanz in keinem Subjekte ist und von keinem Subjekte ausgesagt werden kann, wird die zweite Substanz von der ersten ausgesagt. Man kann nicht sagen; Petrus ist Paulus, wohl aber: Petrus ist ein Mensch, ein Lebewesen; die Arten und Gattungen, welche die zweiten Substanzen bilden, sind in den Individuen enthalten als ihre ganze oder teilweise Wesenheit.

2. Die erste Substanz unterscheidet man wieder in vollständige und unvollständige Substanz (substantia completa, s. incompleta), und zwar in doppelter Beziehung, bezüglich der Wesenheit und der Existenzweise. In Rücksicht auf die Wesenheit ist vollständig jene Substanz, welche für sich allein eine vollständige Natur und Wesenheit bildet, wie z. B. der Mensch; unvollständig diejenige, welche zwar keiner Substanz anhaftet, aber die natürliche Bestimmung hat, sich mit einer anderen Substanz zur Wesenheit zu verbinden, wie z. B. die menschliche Seele. Vermag eine solche Substanz durch sich selbst ihr eigentümliche Tätigkeiten zu verrichten, so ist sie rücksichtlich der Existenzweise vollständig wie die Menschenseele; vermag sie dagegen nur mit der anderen Substanz zusammen als ein einziges Prinzip tätig zu sein wie die Tierseele, so ist auch ihre Existenzweise unvollständig.

3. Einfache und zusammengesetzte Substanz (substantia simplex, s. composita). Die einfache Substanz besteht nicht aus substantialen Teilen; die zusammengesetzte Substanz bildet sich aus solchen substantialen Teilen, die einzeln nicht die Wesenheit des aus ihnen gebildeten Ganzen haben, wie z. B. der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt ist.

2. Subsistenz, Suppositum, Person.

Daß die nähere Umschreibung der Substantialität durch ihren Gegensatz, „an einem anderen sein“, nicht überflüssig ist, zeigt uns der Begriff der Subsistenz und des Suppositums. An der konkreten Substanz, wie sie uns in der Wirklichkeit gegenübertritt, z. B. an Petrus, kann man nämlich dreierlei ins Auge fassen:

1. die Wesenheit oder Natur, wodurch die Substanz diese bestimmte Realität, z. B. Mensch, ist;

2. das Insichsein, die Substantialität im Gegensatz zur Akzidentalität;

3. die Zusammengeschlossenheit des gesamten Seinsinhaltes zu einem für sich bestehenden Ganzen, das als solches ein gegen andere abgeschlossenes Sein bildet und unmitteilbar ist, darum auch in seiner Ordnung den alleinigen Grund seiner Tätigkeit bildet. Das selbständige, abgeschlossene Fürsichsein in diesem Sinne nennen wir Subsistenz, und eine Substanz, der diese abgeschlossene Ganzheit zukommt, heißt subsistierende Substanz oder Suppositum.

Man definiert daher Suppositum als jene vollständige Einzelsubstanz, die selbständig und einem andern unmitteilbar ist (substantia singularis completa et alteri incommunicabilis). Als „vollständige“ Substanz wird das Suppositum definiert, weil das nicht selbständig und unmitteilbar heißen kann, was naturgemäß als Teil in einem Ganzen ist, wie z. B. die Seele im Menschen. Die Subsistenz für sich betrachtet ist also nichts anderes als jene Existenzweise, vermöge welcher der substantiellen Wesenheit die Selbständigkeit und Unmitteilbarkeit eignet.

Ist das Suppositum vernünftiger Natur, so nennen wir es wegen seiner Würde mit einem eigenen Namen Person. Dem vernünftigen Suppositum kommt auch das Selbständigsein in höherer Weise zu, weil das Vernunftprinzip, die geistige Seele, den Seinsinhalt straffer zusammenfaßt und an ihrer Einfachheit teilnehmen läßt, dem Suppositum außerdem die Fähigkeit gibt, sich seiner Selbständigkeit und Abgeschlossenheit bewußt zu werden, und weil das Suppositum durch den mit der vernünftigen Natur gegebenen freien Willen seiner selbst mächtig ist und über sich verfügen kann, weshalb es auch als vernünftige Person für sein Tun verantwortlich ist und ein Rechtssubjekt im vollen Sinne bildet. Person (persona, πρόσωπον, ὑπόστασις) können wir also definieren als vernunftbegabtes Suppositum (suppositum rationale) oder nach Boethius (480—525): „Person ist die unmitteilbare Substanz einer vernünftigen Natur“ (persona est rationalis naturae individua substantia). Dabei ist „individua“ nicht nur zu nehmen im Sinne von „singulär konkret“ — so würde die Definition nicht genügen —, sondern von „unmitteilbar, selbständig“.

Wenn die Fähigkeit des Selbstbewußtseins mit zu den Momenten zählt, welche es rechtfertigen, das vernünftige Suppositum mit dem Namen „Person“ als eigenartig hervorzuheben, so darf man doch nicht mit Locke, Cartesius, Kant, Günther (1785—1861) und anderen neueren Philosophen das personbildende Moment in das aktuelle Selbstbewußsein verlegen und demzufolge Person als „eine selbstbewußte Natur“ definieren. Denn das Selbstbewußtsein ist ein reflexer Akt der erkennenden Natur und setzt deshalb die Person voraus, da der Erkenntnisakt nicht sein Objekt schafft, sondern es nur offenbart. Wir können uns nicht der Akte als der unsrigen bewußt werden, wenn sie nicht schon zuvor die unsrigen sind, wenn wir nicht in der Tat diejenigen sind, die diese Akte setzen. Nach dieser Lehre würden ferner die Menschen nicht als Personen geboren, sondern würden erst Personen im Laufe der Zeit; auch blieben sie nicht immer Personen, z. B. nicht im Schlafe, im Wahnsinne.

Was das Verhältnis von Natur und Suppositum als Prinzipien der Tätigkeit betrifft, so läßt sich dasselbe so ausdrücken: Das Suppositum ist das Subjekt, das die Tätigkeit setzt (principium quod agit), daher der Satz: „Die Akte gehören dem Suppositum“ (actiones sunt suppositi); die Natur ist das Prinzip, durch welches die besondere Art der Tätigkeit bestimmt und bedingt wird (principium, quo agit sive patitur suppositum); die Tätigkeit ist die entfaltete Natur (agere sequitur esse). Daraus folgt: So viele Naturen, so viele Arten der Tätigkeit; so viele Supposita oder Personen, so viele tätige Subjekte.

B. Die Kategorien des Akzidens.

1. Das Akzidens im allgemeinen.

Haben wir die Substanz als ein Sein definiert, welchem es zukommt, in sich und nicht an einem anderen zu sein, so muß das Akzidens (τὸ συμβεβηκός) definiert werden als ein Sein, dem es zukommt, an einem anderen zu sein, oder einem anderen als seinem Subjekte anzuhaften (res, seu quidditas, cui competit esse in alio tamquam in subiecto vel ens alteri inhaerens).

Die Akzidenzien sind etwas Reales. Ihre Wirklichkeit bezeugt die Erfahrung, nach welcher an ein und derselben Sache ein Wechsel von realen Erscheinungen vor sich geht. Bringt der Wechsel der Akzidenzien reale Veränderungen an der Substanz hervor, so müssen jene nicht bloß selber real, sondern auch von der Substanz real verschieden sein.

Wenn aber auch die Akzidenzien etwas Reales genannt werden müssen, so kommt ihnen das Sein doch nur beziehungsweise (secundum quid) zu. Seiend schlechthin und im vollen Sinne ist nur die Substanz, weil sie das Sein in sich und für sich hat. Die Akzidenzien sind nicht in sich und für sich, sondern sie sind in der Substanz und für die Substanz als deren weitere Vervollkommnung und Bestimmung. Darum sagt Thomas mit Aristoteles, das Akzidens sei mehr eines Seienden als ein Seiendes (magis entis quam ens); denn es habe nicht ein eigenes Sein, sondern durch dasselbe sei etwas und aus diesem Grunde werde es ein Sein genannt; so z. B. werde das Weiß ein Sein genannt, weil durch

dasselbe etwas weiß ist. (S. theol. I. q. 90. a 2. — Vgl. I. II. q. 110. a 3. ad 3.) Aus demselben Grunde darf auch die Wesenheit der Akzidenzien nur beziehungsweise eine Wesenheit genannt werden. Die Wesenheit der Akzidenzien kann nämlich ohne die Substanz nicht bloß nicht existieren, sondern auch nicht voll erkannt werden.

Die Akzidenzien teilt man ein in: 1. Notwendige und zufällige Akzidenzien. Die notwendigen oder natürlichen Akzidenzien (propria, attributa, ἴδια) gehen aus der substantiellen Natur selber hervor und sind unzertrennlich mit derselben verbunden, z. B. die Fähigkeit zu sprechen mit der Natur des Menschen; sie werden an sich (per se, καθ' αὑτό) von ihr ausgesagt. Die zufälligen Akzidenzien können der Substanz auch fehlen, z. B. dem Menschen weiße Farbe, große Körpergestalt; sie haben insoweit in der Substanz ihren Grund, als die Substanz dafür empfänglich ist, und werden zufällig oder nebenher (per accidens, κατὰ συμβεβηκός) von ihr ausgesagt.

2. Absolute und modale Akzidenzien. Absolute Akzidenzien sind solche, welche einen positiven Seinsinhalt haben und die Substanz, der sie anhaften, an Inhalt bereichern, wie die Farbe; modale Akzidenzien sind solche, welche keinen solchen positiven Inhalt aufzuweisen haben, sondern einen bloßen Zustand oder Modus des substantialen Seins bezeichnen, wie Gestalt oder Figur. Auch die modalen Akzidenzien sind in Wahrheit etwas Reales und real von der Substanz verschieden; aber ihre Realität ist eine noch schwächere als die der absoluten Akzidenzien, so daß ihnen das Sein nicht einmal in ganz gleicher Weise wie diesen zukommt. Sie können auch Akzidenzien von Akzidenzien sein, wie z. B. die Figur Modus der Ausdehnung ist.

In der Scholastik wird die Frage erörtert, ob die Akzidenzien auch für sich existieren können. Für die modalen Akzienzien muß das jedenfalls verneint werden, nicht aber für die absoluten Akzidenzien. Dabei ist zu beachten, daß das Akzidenz seinen Namen von seiner Existenzweise hat; diese ist aber zu unterscheiden von dem Inhalt, der so existiert. Wenn auch natürlich die Existenzweise durch den Inhalt mitbedingt ist und ein und derselbe Inhalt tatsächlich nicht zugleich für sich und an einem anderen existieren kann, so dürfte doch kein Widerspruch darin zu finden sein, daß derselbe einmal an einem anderen, ein andermal ohne eine tragende Substanz existiert; vielmehr scheint ein Akzidenz wie Farbe, das ohne tragende Substanz für sich erkannt werden kann, damit auch auf die Möglichkeit einer Existenz ohne tragende Substanz hinzuweisen.[1]

2. Die Größe.

Die Aufmerksamkeit des Menschen ist zunächst und zumeist der ihn umgebenden sinnlich wahrnehmbaren Welt zugewendet; dabei ist es das Sehen, das uns am schnellsten, leichtesten und umfassendsten

---

[1] Vgl. H. Ostler a. a. O. S. 139 ff., 146 ff., 159 ff.

in Verbindung mit dieser Welt setzt. Durch das Sehen werden wir unmittelbar zwei Merkmale an den Dingen gewahr, Farbe und Ausdehnung; obwohl die Farbe hierbei das erste ist und die Ausdehnung nur durch die Farbe und mit ihr erkannt wird, erscheint in der Folge als das an sich Beharrlichere und Wichtigere die Ausdehnung oder Größe (quantitas, ποσότης). Größe wird natürlich hier nicht als relativer Begriff im Gegensatz zu Kleinheit gebraucht, sondern in absolutem Sinne für Ausdehnung überhaupt. Diese Größe ist räumliche Größe; sie wird unmittelbar geschaut oder erlebt und kann nicht eigentlich definiert, sondern nur umschrieben werden, indem man auf ihre Merkmale hinweist. Die räumliche Größe zeigt sich als ein Außer- und Nebeneinander ohne Aufhören des unmittelbaren Zusammenhanges. Außer- und nebeneinander sind eben die Teile der als Ganzes zusammengefaßten Raumgröße, und dieses Außer- und Nebeneinander gilt, soweit wir auch in der Teilung der Teile fortschreiten, wobei natürlich die Teilung nicht wirklich vollzogen zu werden braucht. So klein auch ein Teil ist, bei dem wir teilend angelangt sind, er ist außer und neben anderen, und innerhalb der winzigst kleinen Teile erkennt das Denken wieder Teile außer Teilen und kann sich so die Teilung ins endlose fortgesetzt denken. Die räumliche Größe hat also folgende Merkmale: 1. Das Große hat Teile außer Teilen, von denen der eine nicht der andere ist, die aber derart zusammenhängen, daß das Ende des einen Teiles zugleich der Anfang des anderen ist. — 2. Infolgedessen ist das Große auch teilbar in Teile, die voneinander getrennt sind, und zwar geht diese Teilung ins endlose, wobei jedoch nur gemeint ist die Möglichkeit der Teilung überhaupt auf Grund der mathematischen Ausdehnung ohne Rücksicht auf das Vorhandensein physischer Kräfte, welche für eine konkrete Teilung erforderlich wären. 3. Das Große als solches ist undurchdringlich; wie es selbst wesentlich das Außereinander seiner selbst ist, so kann es auch einem anderen Großen als solchem nicht erlauben, in den von ihm behaupteten Bereich einzudringen. 4. Das Große ist meßbar durch eine beliebig gewählte Größe seiner Art als Einheit und Maß, das an dasselbe angelegt wird.

So klar nun die Größe erscheint für sich betrachtet — gibt sie doch das Objekt für die Geometrie, welche durch Jahrtausende bis in die neueste Zeit als eine der klarsten und durchsichtigsten Wissenschaften galt —, so dunkel wird sie, wenn wir über ihr Verhältnis zur substantiellen Wesenheit, die sie bestimmt, nachsinnen. Wir stellen zwei Fragen: Ist Größe überhaupt ein Akzidens? Ist Größe ein absolutes oder ein modales Akzidens? Die Lösung des ersten Problems ist nicht schon damit gegeben, daß eine Wesenheit, wie z. B. die des Wassers, indifferent ist gegen ein bestimmtes Maß von Ausdehnung, weil der Regentropfen ebensogut Wasser ist wie das Meer. Das läßt sich mit Bestimmtheit nur behaupten bezüglich der abstrakten Wesenheit. Daß aber die Substanz des Regentropfens ohne innerliche Vermehrung ihres Seins das Meer ausfüllen könnte, ist keine Annahme, auf die man sich ohne weiteres stützen dürfte. Die gewöhnliche Auffassung ist gerade die, daß der konkrete Seinsinhalt in geradem Verhältnis zur Größe des die

Art angebenden Seinsinhaltes, z. B. Gold, steht. Besteht diese Ansicht zu Recht in dem Sinne, daß der betreffende Artinhalt nicht bloß seine konkrete Seinsfülle durch die Erscheinungsgröße offenbart, sondern gar nicht anders existieren kann als in der seiner Seinsfülle genau entsprechenden äußeren Ausdehnung oder Größe, dann müßte man wohl Größe als Wesensmerkmal bestimmter Wesensinhalte annehmen. Zwischen der Substanz und ihrer Größe bestünde zwar ein begrifflicher Unterschied mit realer Grundlage, aber die konkrete Größe wäre mit der konkreten Substanz real identisch. Allein daß ein substantialer Wesensinhalt, für den Ausdehnung überhaupt in Betracht kommen kann, nicht bloß die Fähigkeit zum Ausgedehntsein und zu einer bestimmten Ausdehnung haben muß, sondern daß seine Existenz innerlich gar nicht anders möglich ist als in wirklicher Ausdehnung und jeweils eindeutig bestimmter Ausdehnung, läßt sich nicht erweisen; daß die Fähigkeit zur Ausdehnung nicht in Wirklichkeit übersetzt ist, erscheint an sich durchaus denkbar und mit keinem inneren Widerspruch behaftet. Wenn dem aber so ist, dann ist eine Substanz auch nicht eindeutig auf eine ganz bestimmte Größe festgelegt, sondern es besteht für die wirkliche Ausdehnung derselben ein gewisser Spielraum, wenn auch Grenzen bestehen. Bei dieser Annahme ist die äußere wirkliche Ausdehnung ein Akzidens der Substanz.

In der Scholastik wird die Quantität gewöhnlich als das grundlegende, vornehmste Akzidens der körperlichen Substanzen angesehen, das andere Akzidenzien wie die Farbe erst möglich macht; demgemäß gilt sie als absolutes Akzidens und wird von ihr vor allem behauptet, daß sie auch ohne tragende Substanz existieren könnte.[1] Indes scheint uns Ausdehnung oder Größe nur ein modales Akzidens sein zu können, weshalb ihm auch die Möglichkeit der Existenzweise ohne substantiellen Träger abzustreiten wäre. Ausdehnung, Größe ist für sich etwas durchaus Abstraktes und für sich ebenso wenig begreiflich und real möglich wie Bewegung, Gestalt ohne Bewegtes, Gestaltetes. Auch die Ordnung des Erkennens spricht gegen eine selbständige Ausdehnung; denn nicht die Farbe erkennen wir durch die Ausdehnung, sondern umgekehrt.

Die Größen teilt man ein in:

1. Stetige und diskrete Größen (quantitas continua, q. discreta; ποσὸν συνεχές, π. διωρισμένον). Stetige Größen sind solche, die ein ununterbrochen zusammenhängendes Ganzes bilden, in denen das Ende des einen Teiles zugleich Anfang des benachbarten Teiles ist. Dadurch unterscheidet sich das Stetige schon von dem durch bloße Berührung Zusammengeschlossenen (contiguum), bei welchem, so nahe seine Teile auch aneinandergerückt sind, doch Ende und Anfang der sich berührenden Teile nicht zusammenfallen. — Die stetige Größe ist ihrerseits entweder wieder eine bleibende (q. permanens) oder eine fließende (q. successiva). Ersterer Art sind die Raumgrößen, welche ihre Teile gleichzeitig nebeneinander haben, zweiter Art die Zeitgrößen, bei welchen an Stelle des Nebeneinander, des Räumlichen, das stetige Nacheinander tritt.

Eine diskrete Größe ist eine zur Einheit zusammengefaßte Mehrheit stetiger Größen. — Aus der diskreten Größe zunächst ergibt sich die Zahl, indem zur genauen Bestimmung der vorhandenen Mehrheit die Maßeinheit wiederholt angelegt und diese Wiederholungen gezählt werden. Daraus erwächst aber erst

[1] Lehmen-Beck, Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. 2. Bd. 1. Teil. Freiburg 1920. S. 27 ff.

die benannte Zahl. Die Zahl selbst dagegen, d. h. die unbenannte, abstrakte Zahl ist streng genommen keine diskrete Größe, sondern sieht von der Art des Gezählten und Gemessenen ab, weshalb sie auch auf stetige Größen, ja selbst auf Wesen, die an sich keine Größen sind, angewandt werden kann; denn jede Vielheit von gleichartigen Wesen kann gezählt werden. Prinzip und Maß der abstrakten Zahl ist die abstrakte, mathematische Einheit. Eine bestimmte (ganze) Zahl wird definiert durch ihre letzte Einheit, also z. B. $7 = 6 + 1$.

Heiß umstritten ist bis zum heutigen Tage die Frage nach der Möglichkeit unendlich kleiner und unendlich großer Zahlen und damit ebensolcher Größen. In neuester Zeit wird sie von den Mathematikern wohl meist bejaht, von den Philosophen aber verneint. Daß die Zahl sowohl ins endlose geteilt und auf diesem Wege verkleinert als auch ins endlose vermehrt werden kann, steht fest. Ebendaraus scheint zu folgen, daß es ein unendlich Kleines, das durch Teilung entstanden, und ein unendlich Großes, das aus lauter Einheiten bestünde, nicht geben kann. Denn das eine wie das andere würde einen Abschluß, ein Ende bedeuten, also der behaupteten Endlosigkeit widersprechen. Man kann nicht ausweichen, daß zwar der Vorgang des Abzählens einer unendlichen Zahl nie zu Ende kommen würde, daß man sich aber sehr wohl das Ende des Abzählens erreicht denken könnte, wie auch niemand jemals etwa eine Billion abgezählt habe, aber doch jedermann damit als mit einer ganz bestimmten, eindeutigen Größe rechnen könne. Denn die unendliche Vermehrbarkeit ist eine wesentliche Eigenschaft der Zahl, welche begrifflich eine Zahlengröße ausschließt, die nicht mehr vermehrt werden kann, weil die Vermehrbarkeit ans Ende gekommen ist. Darum kann es nicht eine absolut, sondern nur eine relativ unendliche Zahl geben, welche Anforderungen man an diese sonst auch stellen mag, wie z. B. daß ihr gegenüber jede bestimmte Zahl, mag sie noch so groß gewählt werden, vernachlässigt werden kann. Auch als Grenzbegriff ist die unendliche große Zahl streng logisch nicht zulässig, wie das mit der Null beim unendlichen Kleinen der Fall ist, mit der dieses aber auch streng logisch nicht identifiziert werden darf.

2. Extensive und intensive Größen. Extensive Größen haben Teile außer Teilen, wie die Raum- und Zeitgrößen; intensive Größen haben mit den extensiven nur die Meßbarkeit gemeinsam, wenn auch der praktischen Ausführung der Messung Schwierigkeiten entgegenstehen. Im Gegensatz zu den extensiven Größen können wir bei den intensiven geradezu von einem gegenseitigen Durchdringen und einem Ineinandergeschobensein der Teile sprechen; denn die intensiven Größen gleicher Art, z. B. Stärke des Tones, Helligkeit des Lichtes, unterscheiden sich nach Graden; die höheren Grade oder Intensitäten schließen aber die niederen unmittelbar ein.

Die Größe der Dinge ist die Grundlage der Gleichheit und Ungleichheit unter ihnen in strengem Sinne. Gleich (aequalia, ἴσα) werden Dinge genannt, wenn sie in der Größe genau miteinander übereinstimmen, im Gegenteil ungleich (inaequalia, ἄνισα).

3. Die Beschaffenheit.

Mit der Ausdehnung fällt uns an den Dingen der uns umgebenden Welt sofort ihre Farbigkeit auf. Farbigkeit oder Farbe

gehört zur Kategorie der Beschaffenheit, diese im engeren Sinne genommen. Die Kategorie der Beschaffenheit umschließt aber nicht bloß weitere sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften der Dinge, sondern kommt auch für die geistigen Wesen in Betracht. Beschaffenheit ist ein Sein, welches als weitere Bestimmung (determinatio) zur Substanz hinzukommt, um diese in sich selbst weiter auszustatten und zu vervollkommnen. Diese Bestimmung kann sich sowohl auf den Seinsinhalt als auf die Tätigkeit der Substanz beziehen. Daher kann man die Beschaffenheit (qualitas, τὸ ποιόν) mit Albertus Magnus (1193—1280) definieren als Akzidens, welches die Substanz, sei es in ihrem Sein, sei es in ihrem Wirken ergänzt und vervollkommnet (accidens complens et perficiens substantiam tam in existendo quam in operando).

Die Scholastik unterscheidet mit Aristoteles vier Arten von Beschaffenheiten oder Qualitäten (vgl. S. theol. I. II. q. 49. a. 2.):

1. Beschaffenheiten, welche an der Substanz unmittelbar mit den Sinnen wahrgenommen werden können, wie Farbe, Süßigkeit usw. Gehen diese Beschaffenheiten schnell vorüber, wie z. B. die Gesichtsröte infolge von Aufregung, so bezeichnet man sie als Leidenschaft (passio, πάθος); sind sie bleibend, wie die Röte infolge von Vollblütigkeit, so heißt man sie leidendliche Beschaffenheit (patibilis qualitas, ποιότης παθητική); doch sind im Deutschen diese Bezeichnungen nicht üblich und bestehen in unserer Sprache eigene Wortmünzen für diese Unterscheidung überhaupt nicht.

2. Beschaffenheiten, durch welche die Substanz die Fähigkeit zur Betätigung oder zum Leiden besitzt. Hierher gehören die Vermögen und Kräfte der Substanzen. Ist ein Vermögen, wie die Sehkraft im Jüngling, normal, so nennen wir es einfach Vermögen (potentia, δύναμις), und das mit besonderer Betonung, wenn sie besonders stark entwickelt ist; ist ein Vermögen jedoch schwach, daß es seinen Zweck nicht mehr voll zu erfüllen vermag, dann reden wir vergleichsweise von Unvermögen (impotentia, ἀδυναμία). Über den realen Unterschied der Vermögen von der Substanz ist namentlich in der Psychologie zu handeln.

3. Beschaffenheiten, durch welche die Vermögen und durch sie die Substanz rücksichtlich eines engeren Kreises ihrer Betätigung, namentlich soweit das natürliche Ziel der Tätigkeit in Betracht kommt, sich gut oder schlecht verhalten. Ist die Bestimmtheit eine feste, bleibende, so nennen wir sie Fertigkeit oder Anlage (habitus, ἕξις), wie z. B. Tugend, Laster, Wissenschaft; hat sie nur vorübergehend Bestand, so heißt sie Aufgelegtheit (dispositio, διάθεσις), z. B. eine vorübergehende, vielleicht mehr launenhafte Stimmung zum Guten, eine vorübergehende Verfügbarkeit oder Bereitschaft eines Wissens.

4. Beschaffenheiten, wodurch die Größe die Art ihrer Begrenzung erhält. Die Größe ist an sich zu jeder Ordnung ihrer Teile oder zu jeder Begrenzung in Potenz. Darum muß dasjenige, was ihr die bestimmte Ordnung der Teile oder die bestimmte Begrenzung gibt, etwas anderes sein als sie selbst. Man nennt diese vierte Art der Qualität bei Naturdingen Gestalt (figura, σχῆμα), bei Werken der Kunst Form (forma, μορφή).

Die Beschaffenheit ist die Grundlage der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Dinge, welche in ihrer Beschaffenheit übereinstimmen, heißen ähnlich (similia, ὅμοια), im Gegenteil unähnlich (dissimilia, ἀνόμοια); doch redet man bei völliger Übereinstimmung auch von qualitativer Gleichheit neben der quantitativen.

4. Die Beziehung.

Unter Beziehung (relatio, τὸ πρός τι) versteht man jenes Sein, das einem Ding durch sein Bezogensein auf ein anderes zukommt. Sie teilt mit den anderen Akzidenzien wenigstens in analoger Weise das An-einem-andern-sein, unterscheidet sich aber von allen dadurch, daß ihr wesentliches Sein nur in einer Hinordnung auf etwas anderes (in ordine ad aliud) besteht. Darum kann man sie nach Aristoteles definieren als Akzidens, das im Sichverhalten zu einem anderen besteht (accidens cuius essentia est ad aliquid se habere).[1]

Bei der Beziehung kommen wesentlich drei Elemente in Betracht, von denen jedoch die Beziehung selbst zu unterscheiden ist: 1. ein Ding oder Subjekt, welches auf ein anderes bezogen wird, 2. ein Ziel (terminus), worauf es bezogen wird, 3. ein Beziehungsgrund (fundamentum relationis), weshalb es darauf bezogen wird. So besteht die Beziehung der Vaterschaft zwischen einem Manne (Vater) und einer anderen Person (Kind) auf Grund der Zeugung. Subjekt und Ziel heißen auch die Beziehungsglieder (extrema relationis) und, wofern sich das Zielglied wieder auf das Subjekt zurückbezieht, Korrelate. Mit dem Aufhören des Zieles wird auch das Hingeordnetsein zu ihm aufgehoben, hört darum die Beziehung auf, eine aktuelle zu sein, bleibt aber noch der Ursache nach.

Die Beziehung ist entweder real oder logisch. Die reale Beziehung ist in den Dingen selbst und unabhängig von unserem Denken, so in dem angeführten Beispiel; die logische wird durch unser Denken gesetzt, z. B. die Beziehung des Prädikats zum Subjekte im Urteil. Mit Bezug auf diese Unterscheidung sind drei Fälle möglich (S. theol. 1. q. 13. a. 7.):

[1] Ἔστι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν. Categ. c. 7 (8 a 32).

1. Die Beziehung kann in beiden Gliedern real sein, wie z. B. die Beziehung zwischen Vater und Sohn — gegenseitige Beziehung (relatio mutua);

2. sie kann in einem Gliede real, in dem anderen aber bloß logisch sein, wie z. B. die Relation zwischen der Wissenschaft und den Dingen — einseitige Beziehung (relatio non mutua);

3. sie kann in beiden Gliedern bloß logisch sein, wie die Beziehung der Identität zwischen „Mensch" und „vernunftbegabtem Sinneswesen."

Kategorie ist nur die reale Beziehung. Daß es in der Tat reale Beziehungen in den Dingen gibt, folgt daraus, daß es reale Grundlagen der Beziehungen gibt. So gibt es eine wahre und reale Zeugung, deren Ergebnis ein Erzeugtes ist. Dadurch aber steht das Erzeugte notwendigerweise zum Zeugenden in der Beziehung der Abhängigkeit und das Zeugende zum Erzeugten in der Beziehung der Ursächlichkeit. Und diese gegenseitige Beziehung kann nicht bloß eine gedachte, sie muß eine wirkliche sein, weil ja auch das Mitteilen und Empfangen des Lebens etwas Wirkliches, nicht bloß etwas Gedachtes ist.

Die Bedingungen einer realen Beziehung sind folgende vier: 1. ein reales Subjekt, 2. ein reales Zielglied, 3. ein realer Beziehungsgrund, 4. ein realer Unterschied zwischen Subjekt und Zielglied.

Von der Beziehung als Kategorie ist die transzendente zu unterscheiden, welche sich in allen Gattungen von Dingen findet. Sie tritt nicht zu den Dingen als etwas real von ihnen Verschiedenes hinzu, sondern ist in der Wesenheit der Dinge selbst enthalten. So ist die menschliche Seele durch ihre Wesenheit hingeordnet auf den Leib, das Vermögen auf einen Akt und ein Objekt, die Quantität auf eine Substanz, welche sie ausdehnt.

5. Das Tun und das Leiden.

Von den Vermögen, durch welche die Substanzen tätig sein können, ist die Tätigkeit selbst wohl zu unterscheiden. Das Tun (agere, τὸ ποιεῖν) ist offenbar von dem Tätigen, d. i. von der Substanz, wie vom Vermögen real verschieden. Denn wäre die tätige Substanz mit ihrer Tätigkeit identisch, dann müßte sie immer tun und vollziehen, was sie tun und vollziehen kann. Aus der Erfahrung wissen wir aber, daß die Substanzen nicht in jedem Augenblicke tun und leisten, was sie im Laufe der Zeit oder bei verschiedenen Umständen tun und leisten können. Anderseits muß das Tun auch von demjenigen unterschieden werden, womit es sein Ziel oder Ende erreicht, nämlich von dem Erzeugnis oder der Wirkung. Die Wirkung ist wesentlich etwas anderes als das Wirken; denn sie kann bleiben, auch wenn das Wirken längst aufgehört hat. Somit müssen wir ein Dreifaches wohl auseinanderhalten: das Tätige (agens), das Tun (agere) und das Ergebnis

oder die Wirkung (effectus). Hiernach können wir das Tun bestimmen als jenes Akzidens, wodurch ein Tätiges unmittelbar eine Wirkung hervorbringt (accidens quo agens constituitur actu producens effectum).

Die Tätigkeiten unterscheidet man in:

1. Innerliche und äußerliche Tätigkeit (actio immanens, a. transiens). Immanent oder innerlich ist die Tätigkeit, wenn sie im tätigen Subjekt ihren ganzen Verlauf und Abschluß hat, wie z. B. das Denken und Wollen. Transeunt oder äußerlich dagegen ist sie, wenn sie ihre Wirkung außerhalb des tätigen Subjektes setzt, wie z. B. das Sägen und Schneiden. Während die immanente Tätigkeit das tätige Subjekt selbst vervollkommnet, vervollkommnet die transeunte etwas vom Tätigen Verschiedenes und ihm Äußerliches, z. B. die Tätigkeit des Künstlers den Marmor.

2. Augenblickliche und dauernde Tätigkeit (actio instantanea, a. successiva). In einem Augenblicke vollzieht sich z. B. die schöpferische Tätigkeit; in ihr fallen Werden und Sein zusammen. Dagegen verläuft in der Zeit z. B. das Wachstum der Pflanze; hier geht das Werden dem Sein voraus. Die instantane Tätigkeit kennt keine Bewegung, während die sukzessive Tätigkeit durch Bewegung oder Veränderung geschieht.

Dem Begriffe des Tuns steht gegenüber der Begriff des Leidens. Das Leiden (pati, τὸ πάσχειν) ist das Aufnehmen der Tätigkeit in einem Subjekte. Dies setzt in dem aufnehmenden Subjekte eine Empfänglichkeit, eine Leidensfähigkeit (potentia passiva) voraus, welche zu der ihr entsprechenden Wirklichkeit oder Vollkommenheit gelangt. Das hierbei an dem empfangenden oder aufnehmenden Subjekt stattfindende Geschehen nennen wir eben das Leiden im metaphysischen Sinne. Es kann definiert werden als jenes Akzidens, wodurch die Substanz die von einem Tätigen ausgehende Wirkung wirklich in sich aufnimmt (accidens per quod subiectum constituitur actu recipiens effectum ab agente).

Das Tun bildet den Ursprung der Bewegung oder des Werdens, d. i. dasjenige, wovon die Bewegung ausgeht; das Leiden bezeichnet das Ende, die Grenze einer Bewegung oder Veränderung, d. i. ihre Aufnahme in einem Subjekte. Tun und Leiden gehören also derselben Bewegung an und sind insofern nur beziehungsweise verschieden. Gleichwohl bilden sie zwei verschiedene Kategorien des realen Seins; denn das Verhalten zu jenem Werden oder jener Bewegung ist in beiden ein ganz verschiedenes.

Das Leiden entspricht im eigentlichen Sinne nur der äußerlichen Tätigkeit, weil das Subjekt durch das, was es aus der transeunten Tätigkeit in sich aufnimmt, eine Veränderung erleiden kann. Der immanenten Tätigkeit dagegen entspricht das Leiden nur in dem allgemeinen Sinne, daß das immanent Tätige das

aufnimmt, wozu es in Potenz war, oder daß es durch seine eigene Tätigkeit sein Vermögen aktualisiert, ohne aber dabei in einer anderen Hinsicht verändert zu werden.

6. Die zeitliche Bestimmtheit.

Schon der Begriff des Daseins drängt sich uns auf durch die Beobachtung des Auftretens und Verschwindens von Erscheinungen und Dingen, durch den Gegensatz des Beharrens der einen und des Vergehens der andern. Auf Grund dieses verschiedenen Verhaltens messen wir die Dinge wie ihre Veränderungen rücksichtlich ihrer Dauer aneinander und, indem wir schließlich zur Idee eines gleichförmigen Nacheinanders kommen, weisen wir den Dingen in diesem gleichförmigen Nacheinander, das wir beliebig nach rückwärts und vorwärts erstrecken, ihren Platz an. Wir sind damit angelangt bei der Kategorie der zeitlichen Bestimmtheit der Dinge, des Wann (quando, ποτέ), wie sie Aristoteles kurz nennt, weil sie Antwort gibt auf die Frage, wann etwas ist. Ihr Name schon ist ihre Definition; sie ist jenes Akzidens, wodurch etwas der Zeit nach bestimmt wird (accidens, quo substantia secundum tempus determinatur). Es gilt demnach, den Begriff der Zeitlichkeit oder Zeit weiter klarzustellen.

Die dem einzelnen Dinge eigene Zeitlichkeit oder Zeit ist nichts anderes als sein Beharren oder seine Dauer zwischen seinem Entstehen und Vergehen. Die Zeitlichkeit schließt also einerseits eine Vollkommenheit ein, nämlich das Beharren im Dasein oder die Dauer; anderseits aber auch eine Unvollkommenheit, nämlich die Schranken des Daseins nach rückwärts und vorwärts sowie die innere Unvollkommenheit der Dauer; diese ist nämlich nicht ein absolut unverändertes Beharren zwischen dem Anfangs- und Endpunkt, sondern eine ununterbrochene Bewegung von einem Punkte zum andern. Unmittelbar in die Augen fällt dieser stete Fluß des Daseins in der örtlichen Bewegung, in den sonstigen Tätigkeiten und Veränderungen, welche sich an den Dingen wahrnehmbar vollziehen. Allein die Naturdinge, die uns umgeben, sehen wir alle ihrer inneren Natur nach dem Vergehen unterworfen; darum haben sie ein sozusagen fließendes Sein, nicht bloß bezüglich der augenfällig an ihnen stattfindenden Veränderungen, sondern sie streben selbst innerlich ihrer Auflösung entgegen, auf diese ist ihre Entwicklung angelegt (Pflanze, Tier, Mensch). Und wenn diese Entwicklung auch so allmählich sich vollzieht, daß sie uns nicht unmittelbar erscheint, und wir die Dinge mehr als veränderlich als in wirklicher Veränderung begriffen erfassen, so muß doch tatsächlich ihr Sein als in wirklicher Veränderung befindlich genommen werden.

Wenn wir nun die Zeitlichkeit abstrahierend für sich betrachten als Zeit, so ist sie nichts anderes als die stete Aufeinanderfolge, wie sie uns eine ununterbrochene Bewegung oder Veränderung darbietet; dieses Aufeinander oder Nacheinander hat wesentlich Teile, von denen der eine, und zwar jeder beliebig kleinste Teil, immer entweder früher oder später ist als der andere. In Wirklichkeit existiert immer nur ein Teil, das augenblickliche Jetzt, während der dem Jetzt vorausgehende Zeitteil nicht mehr ist und der ihm nachfolgende noch nicht ist; aber der reflektierende Verstand kann die Teile der Bewegung einerseits voneinander unterscheiden, anderseits als Ganzes fassen und in Einheit bringen, kann sie messen und zählen. Somit ist die Zeit das, als was sie Aristoteles definiert; sie ist Maß und Zahl der Bewegung nach dem Vorher und Nachher (numerus motus secundum prius et posterius).[1]

Was den Ursprung des Begriffes Zeit betrifft, so lehren wir dem Empirismus und Idealismus gegenüber mit der alten Schule, daß der Zeitbegriff aus der äußeren Sinnenwelt und der inneren Erfahrung gewonnen wird, jedoch nicht durch die Erfahrung allein, sondern durch die Mitwirkung der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes. — Daraus ergibt sich auch unschwer die Antwort auf die Frage nach der objektiven Realität der Zeit. Die Zeit ist weder lediglich ein Erzeugnis des menschlichen Geistes, eine subjektive „aprioristische", d. h. von vornherein im Geist bereitliegende Form unserer inneren Anschauung, wie Kant[2] lehrt; noch ist sie etwas Reales, das von den Dingen geschieden ist, wie Gassendi (1592—1655), Newton (1643—1727), Clarke (1675—1729) meinten; sie ist etwas Objektives und Reales in den Dingen, auf die wir sie beziehen. Weil aber von den drei Momenten, welche die Zeit einschließt, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in Wirklichkeit nur das „Jetzt" besteht und nur der Verstand das Vorher und Nachher der Bewegung zu erfassen vermag, so wird die Bewegung nur gegenüber einem Verstande, der sie auffaßt, zur Zeit, und insofern muß die Zeit auch subjektiv genannt werden.

Von der inneren Zeit, die jedem Veränderlichen für sich eigen ist, ist dasjenige zu unterscheiden, was wir die äußere Zeit nennen, Stunde, Tag, Jahr. Die äußere Zeit ist selbstverständlich in den Dingen, die durch sie gemessen werden, nicht real, sondern drückt nur eine äußere Beziehung derselben aus. Die Menschen aller Zeiten haben als äußeres Maß für die Dauer der Dinge die Bewegung der Himmelskörper gebraucht, weil diese Bewegung eine gleichförmige und räumliche ist. Man braucht nur den Raum zu kennen, welchen die Bewegung zurückgelegt hat, um die Dauer eines Dinges danach zu bemessen.

Werden die Dinge, welche sich allmählich entwickeln, in ihrer bloßen Möglichkeit gedacht, so erhalten wir das, was man die mögliche oder ideelle Zeit nennt. Und weil die Aufeinanderfolge der möglichen Dinge ins endlose geht, so stellt sich auch die ideelle Zeit als etwas Endloses, Unendliches dar. Mit der ideellen Zeit verbindet die Phantasie die Vorstellung von der wirklichen, unaufhörlichen Aufeinanderfolge, und dadurch entsteht die imaginäre oder vorgestellte Zeit. Auf diese Weise erscheint die Zeit

---

[1] Τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Phys. IV, 11 (219 b 1).

[2] Vgl. C. Willems a. a. O. S. 13 f., 37 f. — Külpe-Messer a. a. O. S. 48 ff.

als etwas von den Dingen Getrenntes; als etwas solches, was schon war, ehe die Dinge ins Dasein traten, was auch noch wäre, wenn die Dinge nicht mehr existieren würden; als ein ununterbrochener Strom, in dem die Dinge auftauchen und untergehen.

Von der Gegenwart, wie sie dem von unserem Verstand gebildeten Zeitbegriff entspricht, die streng genommen immer nur einen ausdehnungslosen Zeitpunkt bildet, ist die wirklich erlebte Gegenwart zu unterscheiden, die niemals ausdehnungslos ist und immer eine kurze Zeitspanne umfaßt, deren Inhalt auf der einen Seite allmählich in die Vergangenheit hinabsinkt, auf der anderen Seite dafür durch neu Auftauchendes sich ergänzt. Man nennt die als unmittelbare Gegenwart erlebte Zeitspanne die „psychische Präsenzzeit" (seelische oder erlebte Gegenwart) und gibt ihre Dauer im allgemeinen auf 6—12 Sekunden an.

Wie sich aus dem bisher Dargelegten ergibt, sind die Dinge in dem Maße zeitlich, in dem sie veränderlich und vergänglich sind. Für vergängliche Wesen, die auch nicht existieren können, ist die Existenz offenbar nichts Notwendiges; man nennt sie darum zufällige Wesen (entia contingentia). Gibt es nun aber ein Wesen, das absolut notwendig existiert (ens necessarium), das mithin auch in sich selbst den alleinigen Grund seines Daseins trägt, dann ist ein solches Wesen auch ganz und gar unveränderlich und schließt darum Anfang und Ende und allen Wechsel aus. Es besitzt unteilbar alles zumal und in vollkommener Weise. Es ist dem Fluß der Zeit vollständig entrückt oder überzeitlich. Aber mit der Zeit können wir nicht auch die Dauer diesem Wesen absprechen. Seine Dauer nennen wir Ewigkeit (aeternitas, ἀϊδιότης). Boethius definiert die Ewigkeit treffend als gleichzeitig ganzen und vollkommenen Besitz eines unendlichen Lebens (interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio). Wie sich aus der Definition ergibt, erhalten wir den Begriff der Ewigkeit nicht durch endlose Addition der Zeit, sondern vielmehr durch Negation aller Zeit, d. h. alles Nacheinanders. (Vgl. S. theol. I. q. 10. a. 1.)

Eine Mittelstellung zwischen dem Ewigen und den rein zeitlichen Wesen nehmen diejenigen Wesen ein, welche vermöge ihrer Natur einer Wesensänderung nicht unterworfen sind, wie die geistigen Substanzen, auch die unveränderlichen letzten Bestandteile der Körperwelt, wenn es solche gibt. Sie unterstehen nur bezüglich ihrer Tätigkeit und ihrer akzidentellen Bestimmungen der Zeit. Ihre Dauer ist immerwährende Dauer (aevum). Da sie zwar zu existieren anfangen, aber nicht mehr aufhören, werden sie auch oft einfach ewig genannt, aber nur im uneigentlichen Sinne des Wortes.

7. Die räumliche Bestimmtheit.

Mit der räumlichen oder örtlichen Bestimmtheit der Dinge knüpfen wir wieder an an die Kategorie der Größe im ersten, ursprünglichen Sinn, nämlich der räumlichen Ausdehnung. Denn

die örtliche Bestimmtheit, das Wo (ubi, ποῦ) ist nichts anderes als die Lage der Dinge im Raume und damit ihre räumliche Beziehung zu anderen Dingen. Aber was ist der Raum?

Wie das Verhältnis der Ausdehnung zur ausgedehnten Substanz dunkel ist, so auch ihr Verhältnis zum Raum. Denn zwar sind räumliche Ausdehnung und Räumlichkeit eines Dinges identisch, aber nicht ebenso Ausdehnung und Raum, da wir uns wohl einen leeren, unerfüllten Raum, aber keine leere Ausdehnung denken zu können scheinen. Raum scheint überhaupt nicht eindeutig gebraucht zu werden; einerseits reden wir einfach von dem Raum, also von einem einzigen, der alle ausgedehnten Dinge umschließt und in dem sie sich bewegen und sind; dann reden wir von einem Raume, den ein Einzelding einnimmt; endlich von einem Raume, in dem sich ein Ding befindet, z. B. ein Tisch in einem Zimmer; solcher Räume gibt es beliebig viele, und Raum ist diesen vielen Räumen gegenüber Allgemeinbegriff. Wohl denken wir uns jeden dieser einzelnen Räume als Teile des großen einen Raumes, aber dieser ist doch nicht einfach die Summe dieser beliebigen Räume, da diese auch beliebig ineinander übergreifen können.

Die verschiedenen Ansichten[1] über den Raum lassen sich auf drei Klassen zurückführen. 1. Nach den einen ist der Raum etwas Reales, aber von den Dingen Unabhängiges; etwas Absolutes, Ewiges, Unermeßliches; etwas wesentlich Leeres, der notwendige Behälter für die Körper, ohne welchen die Körper nicht existieren und tätig sein könnten. Diese Ansicht vertreten in verschiedener Form die Atomisten der alten Zeit, Gassendi, Locke, Newton, Clarke. Verwandt damit ist auch die Theorie eines Riemann (1826—1866) und Helmholtz (1821—1895) von einem absoluten, n-dimensionalen Raume.[2] 2. Andere, an ihrer Spitze Kant, erkennen im Raume nur ein subjektives Gebilde unserer Erkenntniskraft, etwas von vornherein (a priori) als reine Anschauung in uns Vorhandenes. Danach sind die Körper an sich nicht im Raume, sie werden nur dadurch räumlich, daß sie Gegenstand unserer Sinneserfahrung sind. Zu dieser Klasse ist auch der gemäßigte Idealismus zu rechnen, welchen die meisten heutigen Naturforscher und Empiriker vertreten. Diese nehmen zwar nicht immanente Formen an, die sich mit Erfahrungsstoff füllen; aber sie lehren eine subjektive Einrichtung unserer Sinneswahrnehmung, welche den von außen kommenden Reiz räumlich gestaltet (Nativisten), oder erklären die Raumvorstellung als das Resultat der Übung und subjektiven Angewöhnung (Empiristen). 3. Eine dritte Klasse schreibt dem Raume Realität an den Dingen zu, aber in verschiedener Weise. Nach Cartesius ist der Raum mit der Ausdehnung sachlich identisch. Nach Leibniz ist er nichts anderes als eine gewisse Ordnung gleichzeitig existierender, ausgedehnter Erscheinungen von Dingen, wie die Zeit die Ordnung des Nacheinander ist. Unter diese dritte Klasse fällt auch jene Auffassung vom Raume, welche Aristoteles grundgelegt, die ältere und spätere Scholastik weiterentwickelt hat.

In Würdigung der vorgetragenen Ansichten beweisen wir folgende Sätze:

1. Der Raum ist keine für sich bestehende Realität.

---

[1] Vgl. J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, I. Bd. S. 555 ff.
[2] Vgl. C. Gutberlet, Allgemeine Metaphysik, Münster 1897. S. 215 ff.

a) Der angenommene für sich bestehende Raum verdankte seine Realität in keiner Weise der Realität der ihn ausfüllenden Dinge; er wäre als etwas für sich Bestehendes eine Substanz. Allein dazu fehlt ihm der Inhalt; denn er hätte nur die eine Eigenschaft der Ausdehnung, aber nichts, was die Ausdehnung trüge. Ausdehnung oder Ausgedehntsein ohne Ausgedehntes ist aber ein bloß abstrakter Begriff und kann kein für sich bestehendes konkretes Sein abgeben.

b) Wäre dieser absolute Raum notwendige Voraussetzung aller möglichen räumlichen Dinge, dann wäre er entweder endlich oder unendlich. Wäre er endlich, dann könnte er noch größer gedacht werden, und dann wären räumliche Dinge denkbar, die jenseits seiner Grenzen lägen, was gegen die Voraussetzung wäre. Wäre er aktuell unendlich, dann würde er doch als Raum aus endlichen Teilen bestehen; es ist aber ein Widerspruch, daß aktuell Unendliches aus endlichen Teilen sich zusammensetzt.

2. **Der Raum ist nicht lediglich ein subjektives Gebilde unserer Vorstellungskraft.**

a) Kant glaubt den Raum aus dem Grunde für etwas Subjektives erklären zu dürfen, weil wir uns der Raumvorstellung nicht entschlagen können; auch wenn wir uns alle Dinge im Raume wegdenken, so bleibe der Raum selbst noch unzertrennlich mit unserer Vorstellung verbunden. Allein was nach dem Wegdenken aller Einzelräume und Einzeldinge noch in unserem Denken übrigbleibt, das ist nicht einmal die sinnliche Vorstellung vom Raume, sondern vielmehr der abstrakte Raumbegriff. Diesem allgemeinen Gedanken vom Raume folgt dann allerdings naturgemäß eine entsprechende Phantasievorstellung, der wir uns freilich auch schwer entschlagen können. Aber es ist nicht dieser vorgestellte Raum, in dem wir die ausgedehnten Objekte schauen; denn der bloße Vorstellungsraum ist nicht Gegenstand der äußeren Wahrnehmung.

b) Auf der gleichen Verwechslung von Sinnesvorstellung und Begriff beruht es, wenn Kant behauptet, daß der Raum nur die Vorstellung von einem einzigen Gegenstande sei und nicht wie ein Begriff auf viele Dinge bezogen werden könne. Was Kant hier vom Raume sagt, daß er nur auf einen einzigen Gegenstand gehe, gilt allerdings von dem alles umfassenden Raumsystem, das wir auf Grund der wahrgenommenen Räume aufbauen; aber es gilt nicht vom Begriffe des Raumes, welcher von allen möglichen Räumen ausgesagt werden kann, sowohl vom einen Weltraum wie von seinen Teilen.

c) Es ist Tatsache, daß die Körper sich uns bald in diesem, bald in jenem Raume, bald in dieser, bald in jener Lage zueinander zeigen. Diese verschiedene Lage der Körper im Raume kann nicht lediglich im vorstellenden Subjekte ihren Grund haben, denn eine angeborene oder auf unserer Organisation beruhende Raumvorstellung ist etwas Unveränderliches. Wir müssen darum schließen, daß die Körper unabhängig von unserer Wahrnehmung eine verschiedene Lage im Raume haben und daß sie uns deshalb im Raume auseinanderliegend erscheinen, weil ihr objektives Sein ein ausgedehntes und räumliches ist.

d) Kant selbst gesteht, daß sich der Begriff des Raumes nicht trennen läßt von dem der Ausdehnung. Nun aber hat der Begriff der Ausdehnung objektive Geltung, denn die Ausdehnung gehört zu jenen Eigenschaften, die unseren Sinnen unmittelbar zugänglich sind. Es muß darum auch der Raumbegriff objektive Geltung haben.[1]

3. **Der reale Raum ist weder sachlich mit der Ausdehnung identisch noch die Ordnung der Koexistenz ausgedehnter Erscheinungen.**

---

[1] Vgl. Külpe-Messer a. a. O. S. 40 ff.

a) Unter Raum versteht man allgemein etwas solches, was ein Körper vermöge seiner Ausdehnung ausfüllt oder doch ausfüllen kann. Raum und Ausdehnung können darum nicht sachlich identisch sein, wenn man nicht behaupten will, daß Ausfüllendes und Ausgefülltes identisch sind.

b) Wir können uns einen leeren Raum denken, aber keine leere Ausdehnung. Der leere Raum braucht nämlich durchaus nicht etwas bloß Reales oder Vorgestelltes zu sein; eine Hohlkugel z. B., die wir uns von jeder Art Stoff geleert denken, hat einen realen Innenraum.

c) Leibniz, nach welchem Ausdehnung nur in der subjektiven Erscheinung unausgedehnter Dinge Platz hat, bleibt schon die Erklärung der Ausdehnung schuldig. Wenn alles Reale notwendig unausgedehnt ist, dann kann auch die Erscheinung nicht ausgedehnt sein, da sie doch in ihrer Art auch etwas Reales ist; und bloß bereits ausgedehnte Elemente verschwimmen bei unklarer Wahrnehmung zu einem einzigen großen Ausgedehnten, aber selbst unausgedehnte Punkte ergeben nie Ausgedehntes. Unter der Voraussetzung der Realität des Ausgedehnten ist der Raum gleichwohl nicht die Ordnung koexistierender Ausdehnungen. Koexistenz ist Gleichzeitigkeit der Existenz. Aber mit der Bestimmung „Ordnung gleichzeitig existierender ausgedehnter Elemente" ist der Raum keineswegs genügend definiert; es müßte hinzugefügt werden, welche Ordnung gemeint ist, nämlich jene, welche unter mehreren Ausgedehnten besteht auf Grund ihrer Ausgedehntheit, also die räumliche Ordnung; aber die räumliche Ordnung ist nicht der Raum. Realer Raum wäre vorhanden, auch wenn es nur ein einziges Ausgedehntes gäbe, nämlich der von diesem Ausgedehnten erfüllte und allenfalls eingeschlossene Raum.

Die Frage: Was ist Raum? beantwortet sich nunmehr dahin: Raum ist Fassungsvermögen für Ausgedehntes als solches.[1] Realer Raum setzt reale Ausdehnung, also wirkliche ausgedehnte Dinge voraus. Realer Raum ist entweder von einem wirklichen Ausgedehnten unmittelbar voll ausgefüllt, das ist die Ausdehnung, welche sich zwischen den äußeren und etwa inneren Grenzen des Ausgedehnten, wie bei einer Hohlkugel, erstreckt; oder er ist unausgefüllt, also leer, dann besteht er in den Entfernungen oder Abständen, welche sich zwischen den Grenzflächen von real Ausgedehntem erstrecken; die Grundlage seiner Realität ist in diesem letzteren Falle die Realität seiner Grenzflächen und ihrer durch die Lage bestimmten Abstände. Der Raum, den wir uns außerhalb der äußeren Grenzen der Gesamtheit der realen Ausdehnungswelt vorstellen, ist nicht mehr real; denn es fehlen die entsprechenden realen Begrenzungen, die beim leeren Innen- oder Zwischenraum vorhanden sind, und er wird nicht von realen Abstandslinien durchzogen. Immerhin ist bei ihm die Realisierung schon begonnen durch die reale Begrenzung wenigstens nach einer Seite, während der Raum, den wir uns vor allen ausgedehnten Dingen vorstellen, nichts anderes ist als die Existenzmöglichkeit ausgedehnter Dinge als solcher.

Was den Ursprung des Raumbegriffes und der Raumvorstellung betrifft, so ist klar, daß nicht die Vorstellung des einen und allumfassenden Raumes dem allgemeinen Begriff des Raumes vorausgeht, sondern daß wir umgekehrt von der räumlichen Ausdehnung der Einzeldinge ausgehend uns

---

[1]) Vgl. Lehmen-Beck a. a. O. S. 42 ff.

wie den Begriff der Ausdehnung überhaupt, so auch den Begriff des Raumes überhaupt als die durch die konkrete Ausdehnung erfüllte Ausdehnung bilden. Unterstützend greift hier ein die Beobachtung, daß für unsere Wahrnehmung Leeres durch verschiedene Inhalte ausgefüllt werden kann. Der Unterschied zwischen größeren und kleineren Ausdehnungen, die Tendenz des Sichfort-erstreckens, welche durch das Fortgleiten der Wahrnehmung an der konkreten Ausdehnung sich aufdrängt, dem aber durch die Grenze Halt geboten wird, weckt den Gedanken und die Vorstellung von einer, sei es über unser augenblickliches Gesichtsfeld, sei es schließlich über die Gesamtheit alles Ausgedehnten, sich hinauserstreckenden Ausdehnung. Hand in Hand damit geht die Beziehung der verschiedenen Einzelräume zueinander und ihre Aneinanderfügung nach dem Gesetze des Nebeneinander, das jeder Einzelraum in sich selbst befolgt, mit dem System des realen Gesamtraumes als Enderfolg. Die Mathematik lehrt dann, daß dieser Raum vollständig ausgemessen werden kann an drei aufeinander senkrecht stehenden Richtungen, welche darum die Raumdimensionen heißen. Der reale konkrete Raum hat natürlich immer Ausmaße von bestimmter Größe, der Raum als solcher kann beliebige Ausmaße haben, ob groß oder klein, das berührt seine Räumlichkeit als solche nicht. So kann der Raum einerseits ins endlose geteilt werden, weil das Ergebnis jeder Teilung ein bestimmter endlicher, also wieder teilbarer Raum ist; anderseits ins endlose vermehrt, vergrößert oder erweitert werden, weil jede Erweiterung der vorhandenen Grenzen dem Raume nur ein neues Ende setzt, über das hinaus er abermals erweitert gedacht werden kann. Darin allein besteht die Unendlichkeit des Raumes, außer man meint damit eine relative Unendlichkeit, d. h. einem Raum von solcher Größe, daß wir praktisch nie an die Grenzen desselben herankommen.

Nunmehr läßt sich auch feststellen, wie weit dem Raumbegriffe objektive Realität zukommt. Da sich in der Körperwelt das wirklich findet, was wir im Raumbegriffe denken, so ist es nicht zweifelhaft, daß der Inhalt desselben objektiv in den Dingen verwirklicht ist. Weil aber die Raumdimensionen in anderer Weise in unserem Denken und in anderer Weise in den Körpern existieren, so ist der Raumbegriff nach seiner formalen Seite subjektiv. Während nämlich die Dimensionen des Raumbegriffes unbestimmt und abstrakt sind, sind die Dimensionen der wirklichen Körper bestimmt und konkret; ebenso sind die den realen Raum einschließenden und abgrenzenden Flächen objektiv mit ihren Körpern verbunden, während sie der Verstand davon gleichsam ablöst und dem eingeschlossenen Körper gegenüberstellt. Der jenseits alles real Ausgedehnten oder vor allem real Ausgedehnten gedachte oder vorgestellte Raum (imaginärer Raum), der uns vorschwebt wie ein schrankenloser, leerer Behälter, welcher von den Körpern unabhängig ist und die Fähigkeit hat, ohne Ende Körper aufzunehmen und von ihnen gefüllt zu werden, ist selbstverständlich etwas rein Subjektives, das nur in unserem Denken und Vorstellen existiert.

Mit dem Begriff des Raumes ist eng verbunden der des Ortes. Der Ort ist nach Aristoteles etwas für den Körper Äußerliches, ihn Umschließendes, nämlich die erste unbewegliche Grenze eines Umschließenden (terminus continentis immobilis primus).[1] Der Ort ist erste Grenze, weil nur jene Oberfläche des einschließenden Körpers einen Ort bildet, die den eingeschlossenen Körper unmittelbar umgibt und berührt; so hat z. B. ein Schiff seinen Ort nicht im ganzen See, in dem es unbeweglich steht, sondern nur in dem Teile, der es unmittelbar einschließt. Der Ort ist unbewegliche

[1] Ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος. Phys. IV, 4 (212 a 20).

Grenze zum Unterschied von einem Gefäß oder Behälter, welche zwar auch ihren Inhalt begrenzen, aber mit demselben bewegt werden. Die Bezeichnung des Ortes als unbewegliche Grenze eines Umschließenden zeigt, daß darunter nicht eine materielle Grenze zu verstehen ist, d. h. nicht eine Grenze, insofern sie materiell diese oder jene Oberfläche ist, welche diesen oder jenen Körper enthält; sondern die formelle Grenze, d. h. die Grenze, insoforn sie eine bestimmte unveränderliche Lage hat zu gewissen unbeweglichen Punkten in einem als fest gedachten Raumsystem. Nach ihren Verhältnissen zu diesen Punkten und dem durch dieselben fixierten Raumsystem bleibt die Grenze des umschließenden Körpers unveränderlich und unbeweglich, auch wenn die konkreten umschließenden Oberflächen wechseln, wie dies z. B. fortwährend bei einem ruhig im Fluß stehenden Schiff der Fall ist. So bestimmen die Geographen den Ort z. B. einer Stadt, eines Berges nach der Lage, die sie zu gewissen festen Punkten oder Linien, dem Äquator, den Meridianen haben. Die Bestimmung des absoluten Ortes würde natürlich die Möglichkeit voraussetzen, ein absolut festes reales Raumsystem finden zu können.

Weder Raum noch Ort sind als solche Kategorie des Seins. Kategorie ist das Wo, insofern wir darunter das Sein der körperlichen Substanz im Orte oder ihr Bestimmtsein dem Orte nach verstehen. Diese Bestimmung dem Orte nach ist etwas Reales, da sie ja Ziel der Bewegung sein kann und daher ebenso wie die Bewegung etwas Reales sein muß. Auch tritt der Körper infolge seiner örtlichen Bestimmtheit in eine Reihe von Beziehungen zu anderen, wie er, örtlich bestimmten Dingen. Das Wo bildet darum eine eigene Klasse des akzidentellen Seins. Das Wo besagt, ähnlich wie das Wann, einerseits eine Vollkommenheit, nämlich die Gegenwart an einem Ort, anderseits eine Unvollkommenheit, nämlich eine Schranke der Gegenwart. Da die örtliche Bestimmtheit eine Folge der räumlichen Ausdehnung ist, ist sie als Kategorie eigentlich dieser untergeordnet; da sie zugleich eine Beziehung einschließt, zeigt sich auch insofern, daß sie nicht einfach anderen Kategorien nebengeordnet ist.

Im Raume und an einem Orte sein kommt im eigentlichen Sinne nur dem Körper zu. Der Körper füllt einen Raum aus und wird von ihm gemessen; er ist ganz im ganzen Orte und nur teilweise in den Teilen desselben, er ist räumlich (circumscriptive) im Orte. Die geistigen Wesen sind nur im uneigentlichen Sinne an einem Orte, insofern der Ort eine Schranke der Gegenwart angibt. Weil die geistige Substanz einfach ist, füllt sie den Ort nicht aus und wird sie nicht von ihm gemessen, sondern ist ganz in ihrem ganzem Orte und ganz in den Teilen desselben. Sie ist unräumlich, begrenzt (non localiter, definitive) im Orte, d. h.

ihre Gegenwart und Wirksamkeit, weil die eines endlichen Wesens, erstreckt sich nicht über die Körper eines bestimmten Ortes hinaus. (S. theol. 1. q. 52. a. 1. 2.)

8. Die Lage und das Haben.

Durch die Ausdehnung sind die Körper im Raume. Die Teile des Körpers können aber in verschiedener Weise im Raume angeordnet sein. So kann sich der menschliche Köper stehend, sitzend, liegend im Raume befinden. Aus dieser Beziehung der ausgedehnten Teile zum Raume entsteht das Akzidens, das man Lage (situs, τὸ κεῖσθαι) nennt. Der hl. Thomas definiert es: „Lage ist die Ordnung der Teile eines Körpers dem Orte nach." — Die „Lage" unterscheidet sich dadurch von dem „Wo", daß durch letzteres der Körper sich einfach an einem Orte befindet, während durch die „Lage" die Teile des Körpers eine bestimmte Anordnung im Orte haben. Daß beide nicht identisch sind, ergibt sich daraus, daß der Ort eines Körpers sich ändern kann, ohne daß die Lage des Körpers verändert wird. Es kann z. B. jemand sitzend von einem Orte zum anderen getragen werden, ohne die Anordnung der Körperteile in der sitzenden Stellung zu verändern. Auch dieses Akzidens ist der Kategorie der Größe unterzuordnen.

Die letzte Kategorie bildet jenes Akzidens, das Aristoteles mit Haben (ἔχειν, habitus) bezeichnet. Wir sagen dieses Akzidens von einer Substanz aus, wenn wir z. B. den Menschen bewaffnet oder bekleidet, die Maschine geölt nennen. Dieses Akzidens fordert nach seinem eigentümlichen Sein zwei Substanzen, ist aber von den beiden Substanzen, die es fordert, durchaus verschieden. Es ist z. B. weder der Mensch, der ein Kleid anhat, noch das Kleid, welches angelegt ist. Es besteht in dem Umliegen der einen Substanz, z. B. des Kleides, um die andere Substanz, z. B. den Menschen, oder in dem Behaftetsein einer Substanz mit einer anderen. Diese Kategorie würde sich logisch der Kategorie der Beziehung einordnen.

Vierter Teil.

Die Ursachen.

Schon bei der Erörterung des Seinsbegriffes sind wir vom Entstehen und Verschwinden und von den Veränderungen der Dinge ausgegangen. In der weiteren Betrachtung aber haben wir in der Hauptsache von diesem Momente des Entstehens und der Veränderung abgesehen und das Sein während seines Bestehens ins Auge gefaßt. Nunmehr aber soll eben das Entstehen und die Veränderung Gegenstand der Untersuchung werden. Entsprechend dem allgemeinen Charakter der Ontologie haben wir es nur mit jenen allgemeinsten Begriffen und Gesetzen zu tun, die für Entstehen und Veränderung überhaupt von Bedeutung sind.

1. Grund und Ursache.

Das Erste eines Dinges bezeichnen wir als seinen Anfang oder sein Prinzip (principium, ἀρχή). Da jegliches, was einen

Anfang hat, von einem seinen Anfang oder Ausgang nimmt, bezeichnen wir im allgemeinen als Prinzip das, von dem etwas, auf welche Weise auch immer, ausgeht (id, a quo aliquid procedit quocumque modo).

In diesem Sinne ist Prinzip sowohl der im Dinge selbst liegende Anfang, z. B. der Anfangspunkt einer Linie, wie das außerhalb des Dinges Gelegene, von dem sich dieses herleitet, wie die Feder und Hand, welche die Linie ziehen; sowohl das, wovon bloß äußerlich oder zufällig etwas seinen Anfang nimmt, wie ein Ereignis, das zufällig mit dem Beginn meiner Reise zusammentrifft, als auch das, was innerlich und sachlich etwas herbeiführt, wie ein Todesfall, der mich zu meiner Reise veranlaßt. Nur wo ein solch sachlicher Zusammenhang besteht, reden wir von Prinzip im engeren Sinne oder von Grund; der Grund gibt für das Begründete (principiatum) gleichsam die Stütze oder Unterlage oder Wurzel (ratio) ab. Man unterscheidet hierbei Seinsgründe und Erkenntnisgründe, je nachdem es sich um reale Gründe eines Seienden handelt oder um Gründe, aus denen unser Erkennen eine Wahrheit herleitet. Seinsordnung und Erkenntnisordnung können in entgegengesetzter Richtung laufen, wenn das, was dem Sein nach durch ein anderes begründet ist, von uns zuerst erkannt wird und die Grundlage abgibt, um daraus auf das Dasein des Seinsgrundes zu schließen, wie wir aus dem Rauche auf das Feuer schließen, obwohl das Feuer Grund oder Ursache des Rauches ist. Mit den Erkenntnisgründen hat es die Erkenntnislehre oder Noetik zu tun, mit den Real- oder Seinsgründen die Realphilosophie und im besonderen die Ontologie.

Seinsgrund ist mithin dasjenige, von dem etwas in der realen Ordnung infolge inneren sachlichen Zusammensammenhanges ausgeht oder sich herleitet. Es ist nicht notwendig, daß der Grund dem Begründeten in jeder Hinsicht vorausgehe. Der Grund muß nicht notwendig der Zeit nach früher sein als das Begründete (prioritas temporis), wie der Same vor der Pflanze existiert; der Grund kann dem Begründeten auch bloß der Natur nach vorausgehen (prioritas naturae), wie die Teile dem Ganzen vorausgehen, das aus ihnen besteht, ohne daß dieses Vorausgehen ein zeitliches sein müßte. In einem Grenzfall können Grund und Begründetes sachlich ganz zusammenfallen, nämlich beim aus sich Seienden.

Ist etwas für ein anderes Grund seiner Entstehung oder seines Werdens, so nennt man es Ursache (causa, αἴτιον) des andern. Ursache definieren wir also als ein Prinzip oder einen Grund, welcher irgendwie zur Hervorbringung eines andern beiträgt (principium, quod aliquo modo influit, ut aliud ab ipso natura distinctum existat). Das durch die Ursache Hervorgebrachte heißt Wirkung (effectus). Diese muß definiert

werden als etwas, was irgendwie von einem andern, von ihm individuell Verschiedenen hervorgebracht wird. Den Einfluß, den die Ursache auf die Wirkung übt oder durch den sie die Wirkung hervorbringt, nennt man Ursächlichkeit (causalitas).

Aus der Vergleichung der Definitionen von Grund und Ursache ergibt sich, daß der Begriff von Grund weiter ist als der von Ursache. Darum ist auch mehr gefordert, daß etwas Ursache, als daß es Grund sei. Das Sein der Ursache muß wenigstens numerisch von Sein der Wirkung verschieden sein, wie dies z. B. bei dem menschlichen Vater und seinem Sohne der Fall ist, da sonst eine Abhängigkeit der Wirkung nicht gedacht werden kann. Ebenso muß die Ursache jedenfalls der Natur nach und wohl auch zeitlich der Wirkung vorausgehen.

Von der Ursache ist wohl zu unterscheiden die Bedingung (conditio). Aus ihr geht die Wirkung weder unmittelbar noch mittelbar in gerader Linie der aufsteigenden Ursachen hervor, sondern sie bildet lediglich eine Voraussetzung für die Wirksamkeit der Ursache. So ist z. B. die Annäherung, welche zur Wirksamkeit eines Tätigen gefordert ist, nur Bedingung, nicht Ursache. Ist die Bedingung so notwendig, daß ohne ihre Voraussetzung die Ursache gar nicht wirken kann, dann heißt sie notwendige oder unerläßliche Bedingung (conditio sine qua non).

Es gibt eine so vielfache Ursache, als ein Sein Einfluß ausüben kann, daß ein anderes, von ihm verschiedenes Sein ins Dasein trete. Die Ableitung der verschiedenen Arten der Ursachen ist nur auf induktivem Wege möglich. Wir nehmen das Beispiel eines Bildhauers, der eine Statue aus dem Marmor herausarbeitet, und fragen, was alles beiträgt zur Entstehung der Statue. Jedenfalls ist dazu der Marmor nötig, woraus die Statue wird. Der Marmor allein macht aber noch nicht die Statue aus; dieselbe ist erst vollendet, wenn der Marmor die gewünschte Form hat. Stoff und Form, gleichgültig, wie sie zusammengekommen sind, reichen zur Bildung der Statue in sich aus. Die stoffliche Ursache (causa materialis) und die Form als Ursache (causa formalis) werden darum auch die inneren Ursachen eines Dinges genannt. — Damit aber Stoff und Form sich verbinden, bedarf es der in der Bearbeitung des Marmors sich betätigenden Wirksamkeit des Künstlers; diese tätige Ursache nennen wir Wirkursache (causa efficiens). Der Künstler selbst braucht wieder einen inneren Antrieb zu seiner Tätigkeit; er will mit der Anfertigung der Statue ein Ziel erreichen, z. B. den Erwerb seines Lebensunterhaltes; darum sprechen wir von einer Ziel- oder Zweckursache (causa finalis). Der Künstler kann endlich dem Marmor eine bestimmte Gestalt nur geben, wenn diese schon vorher seinem Geiste als Musterbild, das ihn leitet, vorschwebt; auch dieses Vorbild trägt zur Entstehung der Statue

bei, ist also vorbildliche Ursache (causa exemplaris). Demnach haben wir fünf Arten von Ursachen gefunden: Materialursache, Formalursache, Wirkursache, Zweckursache, vorbildliche Ursache. Es ist zuzugeben, daß der vorbildlichen Ursache nicht die gleiche selbständige Bedeutung zukommt wie den übrigen Ursachen und daß sie auf andere Ursachen zurückgeführt werden kann,[1] wie auch Aristoteles nur vier Ursachen aufzählt, indem er das Musterbild (παράδειγμα) mit der Formalursache zusammennimmt. Die ihr eigene Ursächlichkeit übt die vorbildliche Ursache jedoch dadurch aus, daß sie die bewußt tätige Wirkursache leitet. Auch die Zweckursache übt ihren Einfluß auf die Wirkung als Triebkraft für die Wirkursache aus, so daß die Wirkursache in der Ordnung der Ursächlichkeit als die vollkommenste erscheint. Denn selbst gegenüber den inneren Ursachen hat sie den Vorrang der Aktivität, während jene sich leidend verhalten. Um die Wirkursache hauptsächlich drehen sich die großen Streitfragen über die objektive Bedeutung der Kausalität. Darum behandeln wir sie billig zuerst.

2. Die Wirkursache.

Die Wirkursache (causa efficiens, τὸ ποιοῦν, τὸ κινητικόν) ist jene Ursache, welche vermittels einer Tätigkeit ein neues Etwas hervorbringt. Ihre Kausalität ist das Tun. Sie ist in vorzüglichem Sinne Ursache, weshalb die Wirkung (effectus, τὸ ποιούμενον, κινούμενον) nach ihr benannt ist.

Die Wirkursache kann in einem doppelten Zustande betrachtet werden; sie ist nämlich entweder wirklich tätig zur Hervorbringung der Wirkung, oder sie besitzt zwar die Fähigkeit zu wirksamem Tun, ohne doch tatsächlich tätig zu sein. Im zweiten Falle ist sie bezüglich der möglichen Wirkungen auch nur mögliche, nicht schon wirkliche Ursache. Sie besitzt zwar die erste grundlegende Vollkommenheit zum Wirken (daher: causa in actu primo), aber nicht auch schon die zweite abschließende, das Wirken selbst (causa in actu secundo). Sind im ersteren Falle auch alle Erfordernisse und Bedingungen vorhanden, damit die Fähigkeit in Tätigkeit übergehen kann, so ist die Ursache in nächster, unmittelbarer Bereitschaft zum Wirken (causa in actu primo proximo); fehlen diese Voraussetzungen ganz oder zum Teil, dann ist die Ursache in mittelbarer, entfernterer Bereitschaft (causa in actu primo remoto).

Je nach der Art und Weise, wie eine Wirkursache vermittels ihrer Tätigkeit etwas hervorbringt, unterscheidet man:

1. Eigentliche Ursache oder Ursache an sich und zufällige Ursache (causa per se, c. per accidens). Ursache an sich

[1] Vgl. Pesch-Frick l. c. n. 630 sqq. pag. 388 sqq.

ist jene, die eine Wirkung setzt, auf welche sie ihrer Natur nach hingeordnet ist, wie z. B. das Lebewesen auf die Erzeugung eines der Art nach ihm ähnlichen; zufällige Ursache ist die, welche nur nebenher und zufällig eine bestimmte Wirkung hervorbringt, entweder weil eine bestimmte Wirkung außerhalb des Kreises der ihr eigentümlichen Wirksamkeit liegt, wie z. B. der Arzt als solcher an sich Ursache der Heilung, aber nur nebenher Ursache des Singens ist; — oder weil die Wirkung von der Ursache ganz und gar nicht beabsichtigt wird und nur infolge zufälligen Zusammentreffens von Umständen zustande kommt, wie z. B. das Auffinden eines Schatzes beim Graben eines Fundamentes; — oder weil eine bestimmte Wirkung nicht um ihrer selbst willen, sondern um eines andern willen erstrebt oder doch zugelassen wird, wie z. B. eine schmerzliche Operation um der Gesundheit willen.

2. Hauptursache und werkzeugliche Ursache (causa principalis, c. instrumentalis). Hauptursache ist jene, welche eine bestimmte Wirkung setzt, sei es unmittelbar aus eigener Kraft, sei es, indem sie durch ihre eigene Kraft eine andere Ursache beherrscht und in Dienst nimmt zur Hervorbringung einer bestimmten Wirkung; so macht sich z. B. der Mensch die Kraft des Wassers, des Dampfes, der Elektrizität dienstbar. Werkzeugliche Ursache ist diejenige, welche entweder überhaupt nicht aus eigener Kraft tätig ist und deshalb zur Ausübung der ihr zukommenden Wirkung einer frembem Kraft bedarf, wie alle toten Werkzeuge (Beil, Säge, Hammer) oder deren eigene Kraft von einer übergeordneten Kraft beherrscht und geleitet wird. Treffend bemerkt der hl. Thomas: „Das Werkzeug hat eine doppelte Tätigkeit, eine werkzeugliche, welche es setzt nicht aus eigenem Vermögen, sondern in Kraft der Hauptursache; aber auch eine ihr eigentümliche, die ihr zukommt gemäß ihrer eigenen Seinsform, wie es dem Beil gemäß seiner Schärfe zukommt zu spalten, dagegen ein Bett zu schaffen, insofern es Werkzeug eines Handwerkers ist; indes übt sie ihre werkzeugliche Tätigkeit nur durch Setzung ihrer eigenen Tätigkeit, denn durch sein Spalten schafft ein Beil ein Bett" (S. theol. III. q. 62. a. 1. ad 2).

3. Erste Ursache und zweite Ursache (causa prima, c. secunda). Zur Hervorbringung einer Wirkung kann eine ganze Reihe von Ursachen derart tätig sein, daß die unmittelbareren Ursachen der Wirkung selbst die Wirkung früherer Ursachen sind. Die ganze gegenwärtige Ordnung der Dinge in der Welt ist das Ergebnis von seit Jahrtausenden sich ununterbrochen folgenden Ursachen und Wirkungen, deren Zählung unmöglich ist. Der philosophische Sprachgebrauch hat den Namen „erste Ursache" der wirklich ersten, obersten Ursache zugewiesen, welche keine andere Ursache mehr vor sich hat, also der ursachlosen Ursache, während die selbst verursachten Ursachen insgesamt „zweite Ursachen" genannt werden.

4. Nächste, entferntere und letzte Ursache (causa proxima, c. remota, c. ultima). Diese Unterscheidung hat dieselbe Tatsache zur Voraussetzung wie die vorige, nur folgt sie nicht der absteigenden Linie der Ursachen, sondern der von der Wirkung aufsteigenden. Diejenige Ursache, welche unmittelbar eine Wirkung setzt, ist deren nächste Ursache, die anderen sind entferntere Ursachen, und am Ende steht die letzte Ursache. Die absolut letzte Ursache ist identisch mit der ersten Ursache der vorigen Einteilung; doch redet man auch von einer (beziehungsweise) letzten (ersten) Ursache, mit besonderem Grunde dort, wo die Abfolge der Wirkungen nicht von Anfang an eindeutig festgelegt ist, also bei einer Ursache, welche ein Geschehen erst in eine bestimmte Richtung lenkt. Die Natur der Wirkung richtet sich immer nach der nächsten Ursache, weil von ihr die Wirkung unmittelbar ausgeht.

5. Ganze Ursache und Teilursache (causa totalis, c. partialis), je nachdem eine Ursache eine Wirkung allein hervorbringt oder im Zusammenwirken mit einer anderen nebengeordneten Ursache. Im weiteren Sinne darf diese Unterscheidung auch angewendet werden auf das Zusammenwirken von ober- und untergeordneten Ursachen.

6. Gleichartige und ungleichartige Ursache (causa univoca, c. aequivoca vel analoga). Kommt die Ursache mit ihrer Wirkung in derselben Art überein, so ist sie gleichartige Ursache; gehört aber die Wirkung einer anderen Seinsart an, so ist sie ungleichartige Ursache, oder insofern sie mit der Wirkung wenigstens Ähnlichkeit hat, ähnliche oder analoge Ursache. So ist der Mensch gleichartige Ursache seines Kindes, ungleichartige eines Kunstwerkes, Gott analoge Ursache der Welt.

7. Physische und moralische Ursache (causa physica, c. moralis). Erstere setzt die Wirkung durch eigene physische Tätigkeit, letztere bestimmt durch Einfluß auf den Willen einer physischen Ursache (durch Befehl, Rat, Versprechungen, Drohungen) eine physische Ursache zum Handeln und zur Hervorbringung einer gewünschten Wirkung.

8. Notwendige und freie Ursache (causa necessaria, c. libera). Die Ursache ist eine notwendige, d. h. eine notwendig wirkende, wenn ihr Wirken notwendig bestimmt und eindeutig festgelegt ist durch die eigene Natur und durch die Gesamtheit der Bedingungen; frei ist eine Ursache, welche und insofern sie nicht in dieser Weise in einer einzigen Richtung festgelegt ist, sondern sich selbst zu dieser oder jener Richtung zu bestimmen vermag.

3. Die objektive Geltung des Kausalitätsbegriffes und des Kausalitätsprinzipes.

Die objektive Bedeutung des Kausalitätsbegriffes ist vielfach geleugnet worden. Hierher darf gezählt werden der sogenannte Okkasionalismus eines Geulincx (1625—1669) und Malebranche (1638—1715), welcher nur eine Kausalität der ersten Ursache, Gottes, kennt, dem die geschaffenen Dinge

nur Gelegenheit (occasio) bieten, jene Wirkungen in weiser Zusammenordnung zu setzen, die von den Dingen auszugehen scheinen. Die reale Bedeutung des Kausalitätsbegriffes wird dann überhaupt geleugnet von den Vertretern des von Baco (1561—1628) angebahnten Empirismus: Locke, Hume (1711—1776), und im 19. Jahrhundert besonders Stuart Mill (1806—1873) und August Comte (1798—1857); anderseits vom Kritizismus Kants und seiner Anhänger. Nach den ersteren haben wir uns bloß daran gewöhnt, die vorausgehende Erscheinung als Ursache der folgenden und diese als Wirkung der ersten zu bezeichnen; die Erfahrung gebe uns durchaus keinen Anhaltspunkt dafür, daß die aufeinanderfolgenden Erscheinungen durch ein notwendiges Band verknüpft sind. Nach Kant und den Idealisten werden zwei Erscheinungen durch die angeborene Denkform der Kausalität mit subjektiver Notwendigkeit in den Zusammenhang von Ursache und Wirkung gebracht.[1] Allen diesen gegenüber stellen wir den Satz auf:

Der Begriff der Wirkursache hat objektive Bedeutung.

Die objektive Bedeutung des Begriffes der Wirkursache ergibt sich daraus, daß sie aus der Erfahrung gewonnen ist und auf die Erfahrungswelt Anwendung findet.

a) Die eigentliche Heimat des Kausalbegriffes ist die innere Erfahrung. Wir halten Gedanken und Vorstellungen in uns fest, lenken und leiten sie nach bestimmten Absichten, rufen Gefühle hervor, erfahren aber anderseits auch Widerstände, die sich unserem Streben entgegenstellen, fühlen uns beschränkt und abhängig von mancherlei Umständen; bei allen unseren äußeren Sinneswahrnehmungen erfahren wir eine Einwirkung der wahrgenommenen Objekte auf uns. Das tätige und leidende Ich zeigt uns also unmittelbar Kausalität in doppelter Richtung, ein Wirken, das von uns ausgeht, und ein Aufnehmen fremden Wirkens durch uns.[2]

b) Diese innerlich erfahrene Kausalität verfolgen wir dann weiter nach außen in die Welt in der Gewalt, welche wir über unsern Leib und durch ihn auf die Gegenstände haben, auch umgekehrt letztere durch unseren Leib auf uns. Zwar werden wir nicht inne, wie wir es machen, um die Glieder unseres Leibes zu bewegen, aber einerseits sind wir uns klar bewußt, daß wir entsprechende Bewegungen machen wollen, anderseits erfahren wir, daß sich dieses unser Streben tatsächlich innerhalb gewisser Schranken realisiert, daß der gewünschte Erfolg jedesmal eintritt, und wenn er nicht eintritt, erfahren wir eben einen Widerstand, eine Hemmung oder Gegenwirkung.[3]

c) Indes auch in den Vorgängen, welche wir zwischen den äußeren Dingen unter sich, ganz unabhängig von uns und außerhalb uns, sich abspielen sehen, spielt offenbar die Kausalität eine Rolle. Wir sehen die Sonne ihr Licht über die Dinge ausgießen, die Körper sich einander stoßen, in Bewegung setzen, hemmen,

[1] Vgl. Al. Schmid, Erkenntnislehre. Freiburg 1890. 2. Bd. S. 27 ff.

[2] Vgl. J. Geyser, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur. Münster 1915. n. 97. S. 96 f. — Derselbe, Naturerkenntnis und Kausalgesetz. Münster 1906.

[3] Vgl. H. Ostler a. a. O. 226 f., 96 ff.

in andere Richtung drängen, und anderes mehr. Zwar die Wahrnehmung für sich zeigt nur das Nach- und Nebeneinander dieser Erscheinungen; allein denkend lesen wir die Kausalität aus den Angaben der äußeren Wahrnehmungen heraus. Dazu bedarf es nur der Auffassung einer gewissen Identität oder inneren Zusammengehörigkeit der nach- und nebeneinander auftretenden Erscheinungen.[1] Und daß wir damit auf dem rechten Wege sind, lehrt die gesamte Naturwissenschaft, welche nichts anderes bedeutet als eine immer umfassendere und tiefer dringende kausale Erklärung der in der Natur vor sich gehenden Veränderungen. Der Ausweg, die Naturwissenschaft stelle nur Gesetze für die Aufeinanderfolge der Erscheinungen auf, ist nicht mehr gangbar; denn das Gesetz muß doch den Dingen und Erscheinungen selbst innewohnen, wenn es für sie Bedeutung haben soll; wenn aber ein Gesetz von einem Ding auf ein anderes real übergreifen und dessen Auftreten bestimmen soll, dann haben wir ja schon ein kausales Band; wenn aber ein solches Übergreifen nicht statt hat, dann haben wir auch kein den Verlauf der Veränderungen bestimmendes Gesetz vor uns.

d) Wäre die Erkenntnis von Ursache und Wirkung nichts anderes als die Erfassung der gleichförmigen Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen oder die Verbindung zweier Erscheinungen durch eine angeborene Denkform, so müßten wir überall, wo wir eine solche Aufeinanderfolge wahrnehmen, auch das Verhältnis von Ursache und Wirkung behaupten. Das ist aber nicht der Fall. Wir erkennen oft eine Reihe sich folgender Zustände oder Veränderungen, z. B. die beständige Folge von Tag und Nacht, denken sie aber nicht in dem Zusammenhange des Hervorgehens des einen aus dem andern, sondern fassen sie nur als zeitlich zusammenhängende Erscheinungen. Wäre die in der Erfahrung gegebene Kausalität bloße subjektive Täuschung, dann wäre der allgemeine Zweifel unausbleibliche Folge und bliebe jeder Schluß auf die Natur der Dinge, auf ihren Ursprung und die künftigen Ereignisse verwehrt.

Steht nunmehr die objektive Bedeutung des Kausalbegriffes fest, so fragt es sich, wie weit sein Herrschaftsgebiet reicht. Die Frage findet ihre Antwort durch den Satz: Das Kausalitätsprinzip hat allgemeine und unbedingte Geltung.

Das Kausalitätsprinzip wird häufig ausgesprochen in der Form: „Jede Wirkung hat eine Ursache" oder: „Keine Wirkung ohne Ursache" (nullus effectus sine causa). Daß dieser Satz unbedingt Geltung hat und seine Leugnung einen Widerspruch in sich schließen würde, ist nicht zu bestreiten; denn Wirkung und Ursache sind korrelative Begriffe. Wirkung im passiven Sinne, also Gewirktes, ist notwendig von einem Wirkenden Gewirktes. Und wo uns etwas unmittelbar als Wirkung entgegentritt, muß uns zugleich auch seine Ursache irgendwie unmittelbar entgegentreten.

[1] Vgl. H. Ostler a. a. O. S. 199 f.

Das ist aber keineswegs bei allem, was wir als Wirkung zu nehmen gewohnt sind, der Fall. Wir sehen vieles entstehen oder sich verändern, ohne etwas zu sehen von einer Ursache dieses Entstehens oder dieser Veränderung. Das Problem stellt sich uns mithin so: Ist das Kausalitätsprinzip in der Form: „Alles Entstehen ist Wirkung einer Ursache" oder: „Jede Veränderung hat eine Ursache" (quidquid fit, sui causam habet), eine unbedingt notwendige Wahrheit, ein alles Entstehen und alle Veränderung beherrschendes ehernes Gesetz?

a) Dem gewöhnlichen Denken liegt es keineswegs ferne, ein ursachloses Entstehen anzunehmen, ein „Von-sich-selbst-geschehen" gelten zu lassen.[1] Die fortschreitende Forschung allerdings scheidet alles scheinbare Von-selbst-geschehen, alle Zufälligkeit mehr und mehr aus. Aber ist damit schon erwiesen, daß jedes Entstehen notwendig eine Wirkung ist und eine Ursache voraussetzt? Induktiv ist zunächst die Tatsache allgemeiner Geltung des Kausalitätsprinzips zweifellos erwiesen; ihm kommt insofern jene Geltung zu, welche sicheren Naturgesetzen überhaupt zukommt; man kann sagen: Die Gewißheit des Kausalitätsgesetzes ist die Summe aller Gewißheiten aller Naturgesetze; mit ihm stehen und fallen sie. Wer den Naturgesetzen notwendige Geltung zuschreibt, muß um so mehr dem Kausalitätsprinzip als der allgemeinsten Form aller Naturgesetze notwendige Geltung zuschreiben und jede Möglichkeit einer Ausnahme von demselben leugnen. Allein mehr als eine physische Notwendigkeit bzw. Unmöglichkeit läßt sich auf diesem Wege nicht erweisen. Wäre etwa die Möglichkeit einer physischen Weltordnung denkbar, welche solche Ausnahmen zuließe oder in welcher das Kausalitätsprinzip überhaupt keine Geltung hätte, wie wir uns eine Weltordnung denken können mit anderen Naturgesetzen?

b) Setzen wir den Fall, die genannte Möglichkeit bestünde, dem Kausalitätsprinzip käme also keine absolute Geltung zu, und es wäre ein ursachloses Entstehen möglich! Was wäre dann? Wenn irgend etwas einen ursachlosen Anfang haben könnte, dann müßte alles einen ursachlosen Anfang haben können. Denn entweder ist das Nichts für sich allein absolut unfruchtbar, eine unbedingte Schranke für jedes Entstehen, oder es kann alles aus seinem Schoße gebären, weil es eben dann als Nichts keinerlei bestimmte reale Schranken zu besitzen vermöchte; würde es bestimmte Schranken haben, dann trüge es selbst offenbar schon positive Bestimmungen, wäre also nicht mehr Nichts. Auch das entstandene Sein könnte keinerlei Hindernisse bieten; denn bevor es nicht ist, kann es keine positive Hemmung setzen. Da aber sein Übergang vom Nichtsein zum Sein kein allmählicher sein könnte oder müßte, sondern ein sofortiger mit strengstem Ausschluß jedes Nacheinanders, wäre ihm während seines Entstehens keine Gelegenheit geboten,

[1] Vgl. H. Ostler a. a. O. S. 37 f.

hemmend eingreifen zu können. Mithin gilt: Entweder ist das ursachlose Entstehen jeglichen Seins unmöglich, oder es kann alles ohne Ursache entstehen. Das Seiende als Seiendes steht ja im Gegensatz zum Nichtsein; hat dieser Gegensatz keine reale Bedeutung für das Entstehen von Seiendem, dann fehlt ihm die reale Bedeutung der ganzen Ausdehnung des Seins nach.

Aus der allgemeinen Möglichkeit ursachlosen Entstehens folgte weiter, daß die bloß ideale Möglichkeit eines Seins sofort auch dessen reale Möglichkeit wäre. Allerdings eine reale Grundlage hätte diese reale Möglichkeit eigentlich nicht, sie würde nur eben einen Sachverhalt ausdrücken, nämlich die Möglichkeit des ursachlosen Entstehens. Das Nichts wäre tatsächlich die reale Möglichkeit von überhaupt allem Möglichen und damit in Wahrheit allmächtig, allerdings wieder nicht im Sinne einer positiven Eigenschaft, welche ja das Nichts als solches aufheben würde. Ebendarum wäre diese Allmacht jedenfalls absolut blind und vernunftlos.

Könnte das Sein ursachlos aus dem Nichts entstehen, dann könnte es ebenso ursachlos in das Nichts vergehen, ebenso blind und vernunftlos und planlos, als es entsteht. Denn wenn der Gegensatz von Sein und Nichtsein nur rein logisch und ohne reale Bedeutung für das Entstehen wäre, dann hätte er natürlich ebensowenig reale Bedeutung in umgekehrter Richtung für das Vergehen. In einer Weltordnung, in welcher das Kausalitätsprinzip keine absolute Geltung hätte, wäre mithin auch ein Sein nicht ein Nichtsein, wohl aber stünden sich Sein und Nichtsein bezüglich des Werdens vollständig gleichwertig gegenüber; denn alles, was aus dem Sein entstehen könnte, könnte auch aus dem Nichtsein entstehen. Ja, das Nichts wäre dem Sein noch unendlich überlegen; denn was aus dem Sein entsteht, ist insofern ohne weiteres an die Schranken dieses Seins gebunden, während für das Entstehen aus Nichts keine solchen Schranken bestünden. Würde aus einem Seienden etwas entstehen, was über die Schranken dieses Seienden hinausginge, dann würde es in Wahrheit, wenigstens soweit es über diese Schranken hinausginge, schon aus dem Nichts entstehen. Außerdem wäre alles Geschehen, das innerhalb der Schranken des Seins verliefe, beständig dem störenden Eingriff des Nichts ausgesetzt und hätte es nur der guten Laune des allmächtigen Nichts zu verdanken, wenn es nach seinen eigenen Gesetzen ablaufen könnte. Ein Satz, der zu solchen Ungereimtheiten und Widersinnigkeiten führt, muß offenbar in sich selbst falsch und widersinnig sein. Der Satz aber, welcher zu solchen Ungereimtheiten führt, lautet: „Das Kausalitätsprinzip hat keine allgemeine unbedingte Geltung“: also muß das kontradiktorische Gegenteil wahr sein: Das Kausalitätsprinzip hat allgemeine unbedingte Geltung.[1]

[1] Vgl. J. Geyser, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, n. 111 ff. S. 111 ff.

Im Lichte obiger Konsequenzen aus der Leugnung der absoluten Geltung des Kausalitätsprinzips gewinnt auch der induktive Beweis für die objektive, physisch notwendige Geltung des Kausalitätsprinzips erhöhten Wert. Eine Welt nämlich, in welcher das Kausalitätsprinzip keine absolute Geltung hätte, würde das tollste Durcheinander sein, im Vergleich zu welchem der wirrste Traum noch geordnet erschiene. Die tatsächlich zu beobachtende Welt aber zeigt sich durchweg beherrscht von Gesetzen und unverbrüchlichen Regeln, ist mithin unvereinbar mit der Leugnung der absoluten Geltung des Kausalitätsprinzips.[1]

c) Innerhalb der Kreise, welche für eine absolute Geltung des Kausalitätsprinzipes eintreten, wird die Frage erörtert, ob dasselbe analytischen Charakter trage, d. h. ob es sich irgend aus bloßer Zerlegung des Begriffes der Entstehung oder der Veränderung allein oder doch im Zusammenhalt mit dem Begriffe der Ursache ergebe.[2] Die gewöhnliche Ansicht bejaht die Frage. Der Beweis wird dann meist geführt auf Grund des Prinzips vom hinreichenden Grund, daß alles einen hinreichenden Grund haben müsse; dieses Prinzip sei aber durch sich selbst einleuchtend, und das Kausalitätsprinzip sei nur ein Sonderfall desselben. Dagegen läßt sich einwenden, daß das Prinzip vom hinreichenden Grund nur dann durch sich selbst einleuchtend und durch das Kontradiktionsprinzip verbürgt ist, wenn man beim hinreichenden Grund an den Formalgrund denkt. Der Formalgrund der Existenz eines Dinges ist aber eben seine eigene Existenz. Die Geltung des Prinzips mit Ausdehnung auf die Wirkursache müßte also erst bewiesen werden. Auch wäre wohl, wenn so das Kausalitätsprinzip nur ein Sonderfall des ersteren Prinzips wäre, das Kausalitätsprinzip selbst unmittelbar zu begründen. Aber Erwägungen wie: „Was entsteht, hat vor seinem Entstehen keine Existenz, muß sie also erst erhalten oder empfangen; es kann dieselbe aber nicht von sich selbst empfangen, weil es noch nicht existiert; also muß es dieselbe von einen anderen empfangen" — setzen schon voraus, was eigentlich erst bewiesen werden soll, daß nämlich zu diesem Erhalten der Existenz mehr erforderlich ist als ein bloßes Anfangen derselben. Es dürfte in der Tat auch schwer sein, aus den Begriffen des Entstehens oder der Veränderung den Begriff der Wirkung und damit der Ursache herauszulesen, nachdem diese Begriffe als solche gerade vom Gewirktwerden abstrahieren.[3] Und ebenso dürfte es schwer halten, in der Leugnung des Kausalitätsprinzips eine unmittelbare Verletzung des Kontradiktionsprinzips aufzuzeigen, da dieses die Unmöglichkeit der Gleichzeitigkeit des Seins und Nichtseins ausspricht, jenes aber von einem Nacheinander des Nichtseins und Seins redet.[4] — Man braucht diesen Bedenken ihr Gewicht nicht absprechen, wenn man den indirekten Beweis für das Kausalitätsprinzip durch einen direkten auf Grund des Prinzips vom hinreichenden Grunde ergänzt.

Das Prinzip vom hinreichenden Grunde (principium rationis sufficientis): „Alles, was ist, hat einen hinreichenden Grund seines Seins", oder: „Nichts ist ohne hinreichenden Grund" (nihil est sine ratione sufficiente) gilt sowohl für das Er-

---

[1] Vgl. a. a. O. n. 117 ff., S. 115 ff.

[2] Über die diesbezüglichen Erörterungen im Zusammenhang mit den Internationalen Kongressen katholischer Gelehrter vgl. Al. v. Schmid, Das Kausalitätsproblem — Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft IX. (1896) S. 265 ff.

[3] Vgl. Al. Schmid, Erkenntnislehre. 2. Bd. S. 44 f.

[4] Vgl. J. Geyser a. a. O. n. 103 ff., S. 103 ff.

kenntnis- wie für das Seinsgebiet. Für das Erkennen im besonderen kann man ihm die Form geben: „Nichts darf ohne hinreichenden Grund behauptet werden.“ Was ohne jede Begründung behauptet wird, hat keinen Erkenntnisgrund und entbehrt jeglicher Überzeugungskraft selbst für den, der die Behauptung ausspricht. Die erforderliche letzte Begründung kommt entweder aus der Erfahrung, wenn es sich um bloße Tatsächlichkeiten handelt, oder aus Wahrheiten, die durch sich selbst einleuchten, wie z. B. der Satz: „Das Ganze ist größer als sein Teil.“ Für das Seinsgebiet meint unser Prinzip natürlich nicht bloß, daß nichts ohne seinen hinreichenden Formalgrund sei, sondern daß die mit dem bloßen Formalgrund gegebene Tatsächlichkeit ihren Quellgrund habe, aus dem sie verständlich und begreiflich sei. Dieses Bedürfnis nach Begreiflichkeit und Begründung ist aber nicht ein bloß subjektives Bedürfnis, sondern ist von der Wirklichkeit uns angelernt und anerzogen. All die Tatsächlichkeiten, welche sich uns in der Wirklichkeit als reale Ableitungen aus anderem offenbaren, sagen uns, daß die reine allgemeine Tatsächlichkeit nicht das Letzte ist; nur Tatsächlichkeit von besonderer Art kann den letzten Erklärungsgrund der Wirklichkeit abgeben. Der letzte Erklärungsgrund muß aber der letzte Seinsgrund sein; denn darauf und auf nichts anderes geht unser Erklärungsbedürfnis, die gegebenen Tatsächlichkeiten aus ihrem letzten Seinsgrund zu begreifen. Äußerlich bestimmt, muß eine letzte, nicht weiter zu begründende Tatsache die erste in ihrer Reihe sein. Diese rein äußerliche Bestimmung einer Tatsache als erster ruft aber nach einer inneren Besonderheit dieser Tatsache; und diese innere Besonderheit kann nur darin bestehen, daß sie den Quellgrund ihres Seins in sich selbst hat, daß sie mit unbedingter Notwendigkeit ist und das ist, was sie ist. Denn in anderer Weise kann ein Wesen sich nicht selbst Quellgrund sein: es kann sich nicht selbst erst aus sich hervorsprudeln lassen, sondern, was sich selbst Quellgrund ist, ist schon immer notwendig das gewesen, was es ist, seine Tatsächlichkeit ist mit ihrem Quellgrund sachlich identisch und hat darin ihre besondere Art vor anderen Tatsächlichkeiten voraus. Mithin hat das Prinzip vom hinreichenden Grund nicht bloß einen guten Sinn; darauf verzichten und grundsätzlich bloße Tatsächlichkeit als letztes behaupten, heißt, die uns umgebenden Tatsachen nicht bloß für uns, sondern für jeden Verstand unbegreiflich machen; denn wo keinerlei Begründung und Grund, dort auch keinerlei Möglichkeit des Begreifens. Allerdings bedeutet das Prinzip vom hinreichenden Grunde eine Erweiterung des Kontradiktionsprinzips; allein das ist keineswegs verwunderlich. Denn die Zeit, welche das Kontradiktionsprinzip mitberücksichtigt, ist ja erst eine Folge, nicht eine Grundlage des Seins, kann also die schon im Sein als solchem ruhenden Gesetze nicht schon erschöpfen.

Daß das Kausalitätsprinzip nur ein Sonderfall des Prinzips vom hinreichenden Grunde ist und daß sich seine unmittelbare Begründung aus dem für dieses Prinzip vorgebrachten Gedanken ergibt, ist dann leicht ersichtlich. Das Prinzip vom hinreichenden Grunde können wir in vollerer Form aussprechen: „Alles Seiende hat einen hinreichenden Grund seines Seins entweder in sich selbst oder in einem anderen." Was entsteht oder sich verändert, hat offenbar den letzten Grund seines Entstehens oder seiner Veränderung nicht in sich selbst; denn was in sich selbst den Grund seines Seins hat, ist immer und notwendig das, was es ist; ihm widerspricht Entstehen und Veränderung. Also führt sich Entstehen und Veränderung auf eine dem Entstehenden und Sichverändernden äußere Ursache zurück.

Aus dem Kausalitätsprinzip ergeben sich unmittelbar folgende Sätze:

1. Aus nichts wird nichts (ex nihilo nihil fit).

Wird „aus nichts" verstanden als „ohne Wirkursache", so ist der Satz identisch mit dem Kausalitätsprinzip und allgemein gültig; wird aber „aus nichts" genommen als „ohne Materialursache" (ohne Stoff), dann kann man sich für den Satz in diesem Sinne nicht mehr ohne weiteres und allgemein auf das Kausalitätsprinzip berufen, das ja von der Wirkursache gilt.

2. Die Wirkung steht immer im Verhältnis zu ihrer Ursache und die Ursache im Verhältnis zu ihrer Wirkung (effectus semper est proportionatus suae causae et causa effectui).

Der Satz bezieht sich auf die aktuell tätige Wirkursache (causa in actu secundo). An sich, wenn kein Hindernis vorhanden ist, kann die Wirkung auch nicht geringer sein als die Ursache, d. h. als die Kraft und Wirksamkeit, welche die Ursache zur Hervorbringung der Wirkung einsetzt; denn es gibt ebensowenig eine aktuelle Wirkursache ohne Wirkung, als es eine Wirkung ohne Ursache gibt. Und auch wenn ein Hindernis vorhanden ist und die normale Wirkung nicht oder nicht in vollem Umfange eintritt, geht kein Teil des Wirkens an sich völlig verloren, sondern wird verbraucht in der ganzen oder teilweisen Überwindung des Hindernisses.

3. Nichts findet sich in der Wirkung, was nicht vorher irgendwie in der Ursache war (nihil est in effectu, quod prius non fuerit aliquo modo in causa).

In der Ursache muß mindestens so viel Realität sein, als die Wirkung aufweist; sonst würde für einen Teil der Wirkung das Kausalitätsprinzip außer Kraft gesetzt; wo der Schein dagegen spricht, ist eben die vermeintliche Ursache nur Teilursache der wahrnehmbaren Wirkung. Aber der Inhalt der Wirkung braucht nicht auch formal in der Ursache zu sein, wie das wohl bei der Zeugung oder bei der Fortpflanzung der Bewegung der Fall ist; er muß aber wenigstens der Kraft nach (virtualiter) in der Ursache vorhanden sein, wie das Kunstwerk im Künstler, und kann dabei zugleich in überragender Weise in der Ursache gegeben sein wie die endliche Wirkung in der unendlichen Ursache.

4. Die Ursache der Ursache ist auch die Ursache der Wirkung (causa causae est etiam causa causati).

Was Ursache einer Ursache als solcher ist, d. h. was ein anderes zur Hervorbringung einer Wirkung irgendwie bestimmt, das ist insoweit auch selbst Ursache dieser Wirkung.

5. Nichts kann Ursache seiner selbst sein (nihil potest esse causa sui ipsius).

Etwas kann nur wirken, wenn es existiert. Sollte darum etwas Wirkursache seiner selbst sein, so müßte es existieren, bevor es existiert.

Daß keine Wirkung ohne Ursache ist, ist ein analytischer Satz. Aber auch umgekehrt gilt: „Keine Ursache ohne Wirkung", und zwar nicht bloß von der schon wirklich tätigen Ursache, sondern auch von der Ursache, für deren Wirken alle Voraussetzungen bereits erfüllt sind (causa in actu primo proximo). Würde eine solche Ursache trotzdem in keinerlei Weise tätig werden, dann wären eben nicht alle Voraussetzungen ihrer Tätigkeit gegeben, was gegen die Annahme ist, oder die Ursache müßte sich selbst aus der Potenz in Akt versetzen, was gegen das Kausalitätsprinzip verstößt.

4. Die Zweckursache und die vorbildliche Ursache.

Zweck (finis, τὸ τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα) ist dasjenige, weswegen etwas geschieht oder weswegen die wirkende Ursache tätig ist (id propter quod causa efficiens operatur). Da aber die Wirkursache immer nur zur Erreichung eines Gutes tätig ist, so schließt der Zweck immer den Begriff des Guten in sich. Die Ursächlichkeit des Zweckes liegt darin, daß er wegen der Gutheit, die er einschließt, die wirkende Ursache zum Tätigsein bewegt; er ist der Beweggrund zur Tätigkeit.

Soll der Zweck Beweggrund zur Tätigkeit sein, so muß die Gutheit dessen, was Zweck ist, erkannt sein. Diese Erkenntnis gehört zwar nicht zum Wesen des Zweckes, aber sie ist Bedingung, daß die objektive, von unserem Denken unabhängige Güte uns bekannt wird und das Verlangen unseres Willens erregen kann. Es übt somit der Zweck seinen bewegenden Einfluß dadurch aus, daß er in der Wirkursache ein Verlangen nach dem Gute hervorbringt, das in ihm gelegen ist. In der Erzeugung dieses Verlangens oder in dem Verlangtwerden besteht die eigentliche Kausalität des Zweckes.

Daraus ergibt sich, daß es im strengen Sinne genommen nur den vernünftigen Wesen zukommt, um eines Zweckes willen (propter finem) tätig zu sein; die vernünftigen Wesen erkennen den Zweck als solchen und ordnen ihre Tätigkeit mit Bewußtsein und Freiheit auf denselben hin. Die vernunftlosen Wesen sind mehr auf einen Zweck hin (ad finem) tätig, weil sie nicht selbst ihre Tätigkeit auf einen Zweck hinordnen, sondern von einem höheren Verstand darauf hingerichtet werden. (Vgl. S. theol. I. II. q. 1. a. 2.) In und mit ihrer Natur ist den vernunftlosen Wesen auch die Hinordnung auf eine bestimmte Tätigkeit und auf einen bestimmten Zweck gegeben.

In engster Beziehung zum Zwecke steht das Mittel (medium). Man versteht darunter all dasjenige, was zur Erreichung des Zweckes führt. Ist es dazu bloß förderlich, so heißt es nützlich; kann aber der Zweck ohne dasselbe nicht erreicht werden, so heißt es notwendig. Daraus folgt, daß die Mittel dem Zweck entsprechen müssen, und daß, wer den Zweck will, auch die notwendigen Mittel wollen muß.

Es ist ein mehrfacher Zweck zu unterscheiden:

1. Zweck der Handlung und des Handelnden (finis operis, f. operantis). Ersterer ist das, worauf eine Tätigkeit ihrer Natur nach abzielt, z. B. Gestaltung des Marmors zur Statue; letzterer dasjenige, was die wirkende Ursache durch ihre Tätigkeit beabsichtigt, z. B. Erwerb des Lebensunterhaltes. Beide Zwecke können zusammenfallen, wenn sich die wirkende Ursache auf den natürlichen Zweck der Tätigkeit beschränkt.

2. Nächster, entfernterer, letzter Zweck (finis proximus, remotus, ultimus). Der nächste Zweck ist derjenige, welchen der Tätige zunächst erstrebt; der letzte oder Endzweck jener, um dessentwillen alles andere angestrebt wird, der aber nur mehr um seiner selbst willen erstrebt wird; zwischen beiden liegt der entferntere Zweck. Wenn nächster bzw. entfernterer und letzter Zweck nicht zusammenfallen, sind erstere zugleich Mittel zur Erreichung des letzten Zweckes; ebenso ist der Zweck der Handlung nächster Zweck und Mittel in Hinsicht auf den Zweck des Handelnden, wenn er nicht mit diesem zusammenfällt.

3. Zweck, welcher (finis qui seu obiectivus) angestrebt wird, nämlich das angestrebte Gut, z. B. das Geld; Zweck, durch welchen (finis quo seu formalis) das angestrebte Gut erreicht ist, nämlich der Besitz dieses Gutes, z. B. der Besitz des Geldes, der Gesundheit; Zweck, für welchen (finis cui) etwas erstrebt wird, wie z. B. der Arzt für den Kranken die Gesundheit erstrebt.

Dem Begriffe der Zweckursache steht als Gegenteil gegenüber der Begriff des Zufalls (fortuna, casus, τύχη). Was wir zufällig geschehen nennen, ist nicht, wie die alten Anhänger der Zufallslehre meinten, ohne Ursache geschehen. Es ist ein Seiendes und muß als solches eine hinreichende Ursache haben. Aber seine Verursachung ist nicht bezweckt oder beabsichtigt; die zufällige Wirkung ist nur durch nicht beabsichtigtes oder doch nicht vorausgesehenes Zusammentreffen von Umständen entstanden, z. B. die zufällige Tötung eines Menschen durch die Ablenkung des Pfeiles von seinem gewollten Ziele.

Für die Einordnung der Zweckursache in den Kausalzusammenhang kommt eine doppelte Ordnung in Betracht: die Ordnung in der inneren Zwecksetzung oder in der Ursächlichkeit (ordo intentionis vel in causando) und die Ordnung in der äußeren Verwirklichung oder im Verursachten (ordo executionis vel in causatis). In der ersten Ordnung ist der Zweck die erste Ursache, weil er die Wirkursache und durch sie alle anderen Ursachen in Bewegung setzt. Daher das Prinzip des Aristoteles: „Das Ganze ist notwendig früher als der Teil", d. h. die Idee des Ganzen, z. B. des ganzen Hauses, beherrscht als Zweck die Entstehung bzw. Entwicklung der Teile. In der zweiten Ordnung ist die Reihenfolge eine umgekehrte. Daher der Satz: „Der Zweck ist das erste in der Absicht und das letzte in der Verwirklichung" (finis est primum in intentione et ultimum in executione); erst wenn das Werk vollendet ist, ist der Zweck erreicht.

Mit der Zweckursache hängt innig zusammen die vorbildliche Ursache. Man versteht darunter das Vorbild oder die Idee, welche im Geiste der vernünftigen Wirkursache existiert, und welcher sie die Wirkung angleichen will. Weil das Nachbild durch seine Form der Idee ähnlich wird, darum wird die Idee auch äußere Form (forma externa) genannt. Man kann demnach die vorbildliche Ursache (causa exemplaris) definieren als Musterbild, dem eine mit bewußter Absicht tätige Wirkursache ihr Werk zu verähnlichen trachtet. Die Ursächlichkeit der vorbildlichen Idee besteht also darin, daß sie die vernünftige Wirkursache zu einer bestimmten Weise der Tätigkeit veranlaßt und dadurch indirekt auch die Gestaltung der Wirkung beeinflußt. Weil die Verwirklichung des Vorbildes von der vernünftigen Wirkursache beabsichtigt wird, fällt sie insofern mit der Zweckursache zusammen.

5. Die formale und die materiale Ursache.

Durch die von der vorbildlichen Idee gleichsam geformte Tätigkeit des Künstlers wird dem Stoffe, z. B. dem Marmor, ein Gleichbild der Idee aufgeprägt. Der Marmor selbst nimmt eine bestimmte Form an, z. B. die des Moses. Diese Form ist der Wirkung nicht mehr äußerlich wie das Vorbild, sondern innerlich; sie bildet ja selbst einen Bestandteil der Wirkung und teilt dem durch sie geformten Marmor ihr Sein mit. Dehnen wir das von der Form eines Kunstwerkes Gesagte auf analoge Fälle aus, so können wir die Formalursache (εἶδος, μορφή) im allgemeinen definieren als jenes Prinzip, welches durch die Mitteilung seines Seins eine noch bestimmbare Sache innerlich bestimmt (principium intrinsece per sui communicationem rem determinans).

Bei einem Kunstwerke ist das Subjekt, welches die Form aufnimmt, eine fertige Substanz, die Form aber nur etwas Akzidentelles (forma accidentalis). Setzt dagegen die Form zwar ein substantiales, aber in der Ordnung der Substantialität noch weiter bestimmbares Element voraus, das durch sie zu einer substantialen Wesenheit vollendet wird, dann haben wir eine substantiale Form. „Form" wird darum auch für „Wesenheit" gebraucht.

Mit der Formalursache hängt zusammen die Materialursache (ὕλη); sie ist jenes innere Prinzip, woraus etwas wird oder entsteht (id ex quo aliquid fit ut inexistente) oder jenes Sein, das noch weiter bestimmbar, von einem anderen, der Form, bestimmt wird. Auch dem Stoffe, welcher die Form aufnimmt und von ihr bestimmt wird, kommt eine Ursächlichkeit zu. Der Stoff ist wie die Form notwendiges Prinzip der Sache, z. B. der Statue. Diese setzt den Stoff voraus und hängt in

ihrer Existenz von ihm ab. Der akzidentellen Form entspricht ein materielles Prinzip, das als solches eine fertige Substanz ist (materia secunda). Ob es einen Urstoff oder eine erste Materie (materia prima) gibt, die an sich noch völlig unbestimmt, erst durch eine substantiale Form zu einer existenzfähigen Substanz wird, ist in der Naturphilosophie zu untersuchen. — Die Ursächlichkeit der Materie besteht in der unmittelbaren Hingabe ihres Seins zur Bestimmung durch eine Form. Da sich die Materie hierbei als ein passives und potentiales Subjekt verhält, so beschränkt sich ihre Ursächlichkeit darauf, daß sie in passiver Weise zur Hervorbringung einer Sache beiträgt.

II.

Kosmologie.

Vom allgemeinen Sein zum besonderen übergehend, beginnen wir, der Ordnung unserer Erkenntnis folgend, mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt als dem Inbegriff der sinnenfälligen körperlichen Dinge. Die Alten nannten diese Welt wegen ihrer bewundernswerten Ordnung und Gesetzmäßigkeit Kosmos (κόσμος, Ordnung, Zier); daher wird heute noch die philosophische Disziplin, welche sich mit dem sinnlich Wahrnehmbaren beschäftigt, Kosmologie genannt. Dieselbe heißt auch Naturphilosophie, weil wir „Natur" auch als gleichbedeutend nehmen mit der Gesamtheit der Naturdinge, d. h. der sinnenfälligen Dinge. Gegen die einzelnen Naturwissenschaften hin grenzt sich die Naturphilosophie in der Weise ab, daß die Naturwissenschaften die den sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften und Veränderungen der Körper unmittelbar zugrunde liegenden Ursachen und Gesetze erforschen, soweit sich dieselben experimentell zurückverfolgen lassen, während die Naturphilosophie dort anfängt, wo das Experiment aufhört, und überhaupt ihr Interesse auf die ersten, aber noch innerhalb der Körperwelt selbst gelegenen Ursachen hinrichtet.

Wir handeln im Folgenden zuerst vom Wesen der Körper überhaupt und von den höchsten Arten der Körper, dann von den körperlichen Dingen, insofern sie im Weltall zu einem einzigen Ganzen zusammengefaßt sind. Demnach zerfällt die Kosmologie in zwei Teile:

I. die Lehre vom Wesen der Körper überhaupt und von ihren höchsten Arten;
II. die Lehre vom Weltganzen.

Erster Teil.

Das Wesen der Körper überhaupt und ihre höchsten Arten.

In so mannigfacher Verschiedenheit uns die Körper auch entgegentreten, eines haben sie als Körper gemeinsam, die Ausdehnung oder Raumerfüllung. „Der Name Körper", schreibt Thomas von

Aquin, „kann in mehrfachem Sinne genommen werden. Insofern wir Körper im Sinne der Kategorie der Substanz nehmen, wird er so genannt, weil seine Natur derart ist, daß in ihm drei Dimensionen aufgezeigt werden können; die drei Dimensionen selbst aber sind körperlich im Sinne der Kategorie der Quantität. Nun kommt es vor, daß Dinge, die eine Vollkommenheit haben, noch eine weitere Vollkommenheit besitzen, wie z. B. der Mensch mit Empfindung und darüber hinaus mit Vernunft begabt ist. Ähnlich kann auch zu der Vollkommenheit, die besteht im Besitze einer Wesensform, an welcher drei Dimensionen aufgezeigt werden können, noch eine andere Vollkommenheit treten wie Leben oder derartiges. Es kann also dieser Name ‚Körper' ein Ding bezeichnen, das eine Wesensform besitzt, aus welcher die Möglichkeit von drei Dimensionen ausschließlich folgt, so daß also aus dieser Wesensform sich weiter keine Vollkommenheit mehr ergibt, sondern wenn etwas anderes hinzutritt, es außerhalb des Begriffes des so gefaßten Körpers liegt . . . Es kann ferner dieser Name ‚Körper' auch verstanden werden als Bezeichnung für ein Ding, das eine Wesensform besitzt, vermöge welcher an ihm drei Dimensionen aufgezeigt werden können, welcher Art jene Wesensform auch sei, sei es daß aus ihr noch eine weitere Vollkommenheit erfließen kann oder nicht." (De ente et essentia c. 3.) Damit also ein Ding Körper genannt werden kann, ist jedenfalls entscheidend seine Ausdehnung nach drei aufeinander senkrecht stehenden Richtungen. Indessen die Dinge bekommen von den Menschen ihre Namen nach der Ordnung der menschlichen Erkenntnis, nicht nach der Ordnung des Seins; darum ist ihr Name keineswegs immer von ihrem eigentlichen Wesen genommen. Die Körperlichkeit selbst ist, als wesentlich auf der Ausdehnung beruhend, wie diese eine Akzidens; das Wesen dessen, was Körper ist, ist aber in dem beschlossen, was ausgedehnt ist und den Raum erfüllt. Und wenn wir jetzt uns mit dem Wesen der Körper im allgemeinen beschäftigen, dann wenden wir uns nicht in erster Linie ihrer Ausdehnung und Raumerfüllung zu — denn davon haben wir schon bei der Kategorie der Größe oder Quantität geredet, und darauf brauchen wir nur mehr kurz bei den Eigenschaften der Körper zurückzukommen —, sondern dem substantialen Seinsinhalt, welchem Ausdehnung und Raumerfüllung zukommt. Und zwar kann es sich für uns nur darum handeln, das auch in dieser Beziehung allen Körpern Gemeinsame herauszuheben.

Bei unserer Überschau über die Körperwelt drängt sich uns sofort ein Unterschied auf, der die Körperwesen in zwei große Reiche teilt, in die leblosen (anorganischen) und in die belebten (organischen) Wesen. Die Vollkommenheiten der ersteren sehen wir auch in den zweiten wiederkehren; diese haben aber darüber hinaus noch weitere Vollkommenheiten, welche wir unter dem Namen

„Leben" zusammenfassen, das selbst wieder verschiedene Stufen hat. Wir handeln demgemäß zuerst von den leblosen und dann von den belebten Körpern.

A. Die leblosen (anorganischen) Körper.

Unter Körper versteht man eine Substanz mit dreifacher Ausdehnung. So klar es ist, daß die Körper, schon rücksichtlich ihrer dreifachen Ausdehnung, zusammengesetzte Substanzen sind, so verschieden sind die Meinungen bezüglich des inneren Wesens der körperlichen Dinge. Geschichtlich haben wir drei Systeme zu berücksichtigen: das atomistische, das dynamistische und das hylomorphistische oder aristotelisch-scholastische System.[1]

1. Das atomistische und das dynamistische System.

Den Atomismus (ἄτομος, unteilbar) lehrten in der alten Zeit Leukipp, der ihn begründet haben soll, sein Schüler Demokrit (um 470—370), Epikur (341—270) und der Römer Lukretius (97—55). Nach ihnen bestehen die Körper aus kleinsten, ausgedehnten Körperchen, welche der Natur nach gleich und nur durch Größe, Figur und Schwere verschieden sind. Diese Atome sind unentstanden und der Zahl nach unendlich. Durch mechanische Bewegung im leeren Raume, durch verschiedene Verbindung und Lagerung ist die Welt aus ihnen durch Zufall entstanden. Auch Empfinden und Denken sind nur durch rein mechanische Atombewegung bewirkt.

In die neue Zeit wurde der Atomismus eingeführt durch Baco von Verulam, den Lobredner des Demokrit. Doch läßt Baco die Atome von Gott geschaffen sein und nimmt in den Körpern noch verschiedenartige Geister an, worunter er aber etwas wesentlich Materielles versteht. In den beseelten Körpern sind außer den Geistern der leblosen Körper noch Lebensgeister (spiritus vitales). Nach Gassendi sind die Atome gleichfalls von Gott geschaffen und auch der Zahl nach endlich, der Größe und Figur nach unter sich verschieden und wenigstens mit der Schwerkraft begabt. Auch läßt Gassendi wenigstens die geistigen Tätigkeiten von einer unsterblichen Seele, nicht von bloßer Atombewegung, herrühren. Mechanischer ist die Naturauffassung des Cartesius. Da er das Wesen des Körpers in die Ausdehnung legt, so spricht er den Atomen alle Qualität und Kraft ab; sie sind nur ausgedehnt. Alle Bewegung leitet sich von den Wirbeln her, die Gott in die Masse der Atome gebracht hat; durch Stoß und Druck entstehen nicht bloß die leblosen Naturgebilde, sondern auch Pflanzen und Tiere. Locke und besonders Newton brachten dadurch einen Fortschritt in die Atomenlehre, daß sie am Atome besonders die Kraft betonten; das Atom wird nun dualistisch gefaßt, Stoff und Kraft sind seine Elemente.

Seit Newton fand die atomistische Lehre unter den Naturforschern immer weitere Verbreitung. Auch von den Philosophen wurde sie vielfach angenommen, jedoch unter großer Verschiedenheit der Meinungen. Die einen halten die Atome mit vielen Naturforschern für einfach, die Mehrzahl dagegen für ausgedehnt. Während sich einerseits das Bestreben zeigt, die Atome als kraftbegabt, mit Anziehungs- und Abstoßungskräften versehen zu fassen und

[1] M. Schneid, Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas v. Aquin, Paderborn 1890. S. 12—239. Vgl. J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, 2. Bd. S. 184 ff.

aus deren mannigfachen Kombinationen die verschiedenen Erscheinungen zu erklären, wird den Atomen anderseits auch wieder alle Kraft abgesprochen und werden alle Erscheinungen von Bewegungen der Atome abhängig gemacht.

Eine feinst ausgebildete atomistische Theorie besitzen wir in der modernen Naturwissenschaft. Die Molekulartheorie löst die Körper in kleinste Massenteilchen (molecula) auf, die Atomtheorie läßt die Molekeln sich wieder aus Atomen aufbauen. In neuester Zeit ist die Naturforschung noch über diese Grenzen hinausgeschritten; das Atom gilt nicht mehr als, was sein Name besagt, unteilbares Stoffelement, sondern besitzt selbst noch elementarere Teile. Die Elektronentheorie zeigt das vorläufig letzte Stadium an, bis zu welchem Physik und Chemie den Aufbau der Materie verfolgen können. Die Erörterungen über die Elektrizität als eigentliche Substanz der Körper, über Dasein und Wesen des Äthers, von dem bisher der ganze Weltraum erfüllt gedacht wurde und der namentlich die Fortpflanzung des Lichtes zu vermitteln hatte, sind in vollem Fluß.[1]

Im Gegensatze zum Atomismus findet der Dynamismus (δύναμις, Kraft) das Wesen der Körper in Kräften; der Stoff oder die Materie sei nichts anderes als die Erscheinung von Kräften. Der erste Vertreter dieser Lehre ist Pythagoras (um 580—500), der die Zahlen zu den Prinzipien der Dinge machte. Verwandt damit ist die Lehre einiger Kirchenväter wie des Gregor von Nyssa (335—394); nach ihnen ist die Materie etwas rein Geistiges. Am meisten Verbreitung erlangte er in neuerer Zeit durch die Monadenlehre des Leibniz. Danach bestehen die Körper aus einfachen Substanzen, Einheiten oder Monaden (μόνας, Einheit, einfaches Wesen), die von verschiedener Qualität, ohne Ausdehnung und Figur und unteilbar sind. Sie sind in jedem Körper in unendlicher Zahl vorhanden und besitzen nur eine innere Tätigkeit, nämlich Vorstellung und Trieb. Sie werden zum Körper verbunden durch die Anordnung Gottes, der jede Monade im voraus so allen anderen zugeordnet hat, daß sie in ihrer Tätigkeit fortwährend mit ihnen zusammenstimmt (prästabilierte Harmonie). Die Monadenlehre gelangte zu fast allgemeiner Annahme in Frankreich, Italien und Deutschland durch die Verbesserungen des Jesuiten Boscovich (1711—1787). Nach Boscovich sind die Monaden alle gleicher Natur und endlich an der Zahl. Ihre Kräfte sind die Attraktions- und Repulsionskraft; durch letztere werden die Monaden auseinandergehalten, wodurch eine scheinbare Ausdehnung entsteht.

In Deutschland wurde das System des Dynamismus besonders durch Kant entwickelt. Nach Kant wissen wir vom Körper nur so viel, daß zwei Kräfte in ihm tätig sind: die Repulsivkraft setzt Teile außer Teilen, die Attraktionskraft verhindert, daß die Teile ins unendliche zerstreut werden. Schelling (1775—1854) nimmt nur eine Kraft an, die aber zugleich anziehend und abstoßend wirken soll. Nach Herbart (1776—1841) besteht der Körper aus „Realen", schlechthin einfachen Substanzen, die der Qualität nach verschieden und nur mit der Kraft der Selbsterhaltung begabt sind. Indem sich die Realen gegenseitig in ihren Qualitäten zu stören und wieder gegen diese Störung zu erhalten suchen, entsteht eine Wechselwirkung, eine Art von Anziehung und Abstoßung, deren Resultat die Materie mit ihren verschiedenen Kräften ist. Sein System wurde zum Dynamidensystem oder Punktualismus weitergebildet, wonach die Körper aus Kraftpunkten bestehen, deren jeder von mehreren aufeinanderwirkenden Krafthüllen umgeben ist. Lotze (1817—1881) kehrt zur Monadenlehre des Leibniz zurück und bildet den Atomismus fort zum Panpsychismus (πᾶν, alles, ψυχή Seele), indem er

[1] Vgl. G. Mie, Das Wesen der Materie. 1. Bd. Moleküle und Atome. 2. Bd. Weltäther und Materie. Leipzig 1919. — E. Becher, Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung. Berlin 1915. S. 89 ff. — Derselbe, Naturphilosophie. Leipzig 1914. S. 206 ff. — L. Grätz, Die Atomtheorie in ihrer neuesten Entwicklung, Stuttgart 1921.

die ganze Welt dem Wesen nach für seelisch hält. Ähnlich lehren Fechner (1801—1888), der zur Auffassung der Atome als beseelter unräumlicher Wesen hinneigt und die einzelnen Gestirne für beseelt hält, und andere wie Fr. Paulsen (1846—1908), E. Becher in München, während E. Haeckel (1834—1919) zur Erklärung des Seelischen den Stoff als solchen zwar bestehen läßt, aber zugleich die Beseelung zu einer allgemeinen Eigenschaft der Materie stempelt (Hylozoismus; ὕλη Stoff, ζωή Leben).

Die Molekular-, Atom- und Elektronentheorie der modernen Naturwissenschaft vermag der Naturphilosoph grundsätzlich anzuerkennen.[1] Jedoch muß er den Vorbehalt machen, daß damit noch keineswegs das letzte Wort gesprochen ist und alle auftauchenden Probleme gelöst sind. Ihre Durchsichtigkeit verdanken alle diese Theorien den festen Maßzahlen, die sie gefunden haben, sowie ihren Aufstellungen über Schwingungen, Bewegungen und Lagerung der einzelnen Stoffteilchen und den anschaulichen Vorstellungen, die sie dadurch für die körperlichen Vorkommnisse gewähren. Allein diese Theorien bewegen sich zu ausschließlich auf dem Gebiete des Räumlichen; Räumlichkeit aber ist nichts für sich Bestehendes; der leere Raum ist nichts Reales, außer soweit durch ihn hindurch Abstände von Realem laufen; und der absolut leere Raum wäre jedenfalls etwas durchaus Qualitätsloses und Starres. Es muß also etwas Raumerfüllendes, Ausgedehntes geben, das die eigentliche Substanz der Körper ausmacht.[2] Der Reichtum von Qualitäten, den wir in der Körperwelt wahrnehmen, zeigt, daß die raumerfüllende Körpersubstanz nicht etwas von nur einer Art und einer einzigen Bestimmtheit ohne weitere Unterschiede sein kann. Daß es gelingt, den in der Wahrnehmung gegebenen verschiedenen Qualitäten der Körperwelt, z. B. den Farben, bestimmte Bewegungszustände zuzuordnen, berechtigt nicht, diese Qualitäten aus der realen Körperwelt zu streichen und sie ausschließlich in das wahrnehmende Subjekt zu verlegen, wie die Erkenntnislehre feststellt.[3] Mithin sind die Fragen, welche die Naturphilosophie angesichts der leblosen Körperwelt zu stellen hat, durch die Erklärungen der Naturwissenschaft keineswegs schon erschöpfend beantwortet.

Verfehlt ist ferner der Versuch, die ausgedehnten Körper aus räumlich einfachen, also unausgedehnten mathematischen Punkten zu erklären, weil aus diesen unmöglich eine Ausdehnung entstehen kann. Entweder berühren sich diese Substanzen, dann fallen sie zusammen; oder sie sind voneinander entfernt, und dann können sie ebensowenig eine reale Ausdehnung bewirken, weil das Unausgedehnte nicht Materialursache der Ausdehnung sein kann. Nicht einmal eine scheinbare Ausdehnung vorzutäuschen ist möglich, weil unausgedehnte Elemente für den Schein eines Stetigen kein Fundament bilden. Von einem Aus-

[1] Vgl. C. Gutberlet, Naturphilosophie. Münster 1900. S. 16 ff., 19 ff.
[2] Vgl. E. Becher, Naturphilosophie S. 351 f.
[3] Vgl. H. Ostler a. a. O. S. 381 ff.

füllen der Lücken durch subjektive Sinnestätigkeit könnte nur dann die Rede sein, wenn die voneinander abstehenden Elemente ausgedehnt wären.

Das Wesen der Körper läßt sich auch nicht auf bloße Kräfte zurückführen. „Wenn wir einer Realität Kraft zuschreiben, so soll dies heißen, daß jene unter geeigneten Bedingungen zu einer gewissen Wirkung befähigt sei." Kraft ist also Wirkungsfähigkeit.[1] Aber daraus, daß die Kräfte als Wirkungsfähigkeiten sich nicht von der Substanz trennen lassen, folgt keineswegs die Identität von Körpersubstanz und Kraft. Der Satz: „Der Körper ist Ursache seiner Wirkungen, also Wirkungsfähigkeit oder Kraft"[2] — ist keineswegs selbstverständlich; im Gegenteil, da diese Wirkungsfähigkeit nicht bloß abstrakte Möglichkeit von Wirkungen ist, sondern etwas Reales, — muß etwas Reales sein, worin sie gründet. Man mag einer Substanz den Namen „Kraft" geben, aber deswegen ist sie trotzdem mehr, als der Name Kraft = Wirkungsfähigkeit besagt; sonst würde sie tatsächlich zur abstrakten Möglichkeit, zur bloßen Potentialität zusammenschrumpfen. Die dynamistischen Systeme sind denn auch meist nicht bei bloßen Kräften stehengeblieben, sondern in der Regel fassen sie diese Kräfte als Substanzen seelischer Natur. Wir finden darin das Zugeständnis, daß mit bloßen räumlichen Bewegungen und Lagerungen nicht alles getan ist. Die Streitfrage über die psychische Natur der den physischen Erscheinungen zugrunde liegenden Substanzen erledigt sich uns mit dem Nachweis der Notwendigkeit eines neuen Prinzips für die Erscheinungen des Lebens, der später zu führen ist. Da wir aber dieses Prinzip, die Seele, auch nur dort annehmen dürfen, wo wir eben die Erscheinungen des Lebens treffen, ist es reine Willkür, es allen Körpern zuzuteilen trotz Mangels aller Anzeichen des Lebens. Im Gegensatz zum Panpsychismus und Hylozoismus, der allem Stoff Leben zuspricht, sucht die aristotelisch-scholastische Philosophie die von der Naturwissenschaft stehen gelassenen Probleme durch ihr hylomorphistisches System zu lösen, welches den Körpern ihre Körperlichkeit beläßt, aber auch nicht mehr gibt, als die Erscheinungen fordern.

2. Der Hylomorphismus der aristotelisch-scholastischen Philosophie.

Der Ursprung der scholastischen Körperlehre führt sich auf die sokratische Schule zurück. Nach Plato (427—347) ist der Stoff (ὕλη) an sich bestimmungslos, aber in Potenz zu jeder Art von Form (μορφή). Durch den zeugenden Einfluß der ewigen Ideen werden in diesem Stoffe die Formen der Dinge hervorgebracht, so daß die ganze Welt eine unvollkommene Nach-

[1] E. Becher, Naturphilosophie S. 195.
[2] A. a. O.

bildung der Ideenwelt ist. Aristoteles bildete die Lehre von Materie und Form weiter aus und reinigte sie von dem Irrtume der ewigen Ideen des Plato, betrachtete aber den Urstoff, wie überhaupt die ganze Welt, als etwas Anfangsloses, Ewiges. In alter Zeit vertraten die Lehre des Aristoteles Cicero (106—43), die Stoiker und die Neuplatoniker Plotinus (204—270), Porphyrius (232—304) und Proklus (410—485), wenn auch nicht immer ganz im aristotelischen Sinne.

Unter den Kirchenvätern ist der vorzüglichste Bekenner der Lehre von Materie und Form der hl. Augustin. Er schreibt die Lösung dieser Frage einer höheren Erleuchtung zu und erklärt, aus der Erkenntnis der formlosen Materie den tiefsten Einblick in die Dinge gewonnen zu haben. Von Augustin ging sie auf die Scholastiker des Mittelalters über, die sie mit Hilfe des Aristoteles weiter entwickelten. Im ganzen Mittelalter war diese Lehre allgemein angenommen. Nicht bloß Thomas und seine Schule, auch Duns Scotus (1265—1308) und die Scotisten bekannten sich zu ihr; nur weicht Scotus in der Auffassung der Potentialität der Materie etwas von Thomas ab.

Durch das Wiederaufleben des Atomismus mit Baco von Verulam wurde die aristotelisch-scholastische Körperlehre nicht bloß mehr und mehr verdrängt, es erging auch über sie die ganze Verachtung jener Zeit gegen Aristoteles und die Scholastik. Seit man aber in neuester Zeit die alte Philosophie wieder gründlicher zu studieren und damit auch wieder zu schätzen anfing, wurde auch das Urteil über die Körperlehre der Alten wieder anerkennender.

Die Stoff-Form-Lehre stützt sich auf folgende Überlegungen:

Die tägliche Erfahrung lehrt, daß in der Natur Veränderungen vor sich gehen. Diese Veränderungen sind nicht bloß derart, daß derselbe Körper andere Eigenschaften erhält; oft ist überhaupt nicht mehr der frühere, sondern ein neuer, wesentlich verschiedener Körper vorhanden; es geschehen substantielle Veränderungen (mutatio substantialis, μεταβολὴ κατ' οὐσίαν), es entstehen neue Substanzen. Wenn z. B. das Brot in Fleisch und Blut übergeht oder die Asche von der Pflanze in ihre eigene Substanz verwandelt wird oder aus Holz durch Verbrennen Asche entsteht, so werden von der Veränderung nicht bloß Akzidenzien, sondern die substantielle Wesenheit des Körpers selbst betroffen. Das müssen wir daraus erschließen, daß der neue Körper ganz verschiedene, ja oft entgegengesetzte Eigenschaften hat als der frühere oder als die Elemente, aus denen er geworden ist. Da ein und dieselbe Substanz nicht Prinzip und Subjekt entgegengesetzter Eigenschaften sein kann, so folgt, daß der neue Körper der Substanz nach verschieden sein muß von demjenigen, aus welchem er geworden ist.

Ist aus dem früheren Körper ein neuer, substantiell verschiedener entstanden, so muß nicht bloß aus dem ersten Körper etwas im zweiten zurückgeblieben, es muß auch im ersten etwas untergegangen und an dessen Stelle etwas anderes getreten sein. Wäre dies nicht der Fall, so wäre noch die frühere, nicht eine neue körperliche Substanz vorhanden. Somit müssen beide Körper, sowohl der vergeht als der entsteht, aus einem doppelten sub-

stantialen Prinzip bestehen: aus einem Prinzip, welches beiden Körpern gemeinsam ist, Urstoff (materia prima) genannt, und aus einem anderen, welches in beiden Körpern verschieden ist, der substantialen Form. Das erste Prinzip muß seiner Natur nach ganz und gar unbestimmt sein; wäre es selbst schon ein bestimmter Körper, so könnte es nicht mehr durch ein substantiales Element eine spezifische und substantielle Bestimmung erfahren, sondern nur noch akzidentelle Bestimmungen erleiden. Dagegen muß das zweite Prinzip bestimmt und bestimmend sein; es muß ja, was vom untergegangenen Körper zurückbleibt, zu einem neuen Körper und zu einer neuen Substanz bestimmen.

In gleiche Richtung wie die substantiale Veränderung weist uns die Betrachtung der Eigenschaften der Körper. Die Körper sind ausgedehnt und haben also solche Teile außer Teilen. Daß aber diese Teile doch in Zusammenhang miteinander bleiben, zeigt uns ein entgegenstehendes Streben. Die Ausdehnung ist ferner Voraussetzung der Raumerfüllung, anderseits ist die bloß ausgedehnte Masse etwas Träges und erfordert ein neues Prinzip für die Kraft, mit welcher sie anderen Körpern Widerstand leistet. Die Grundtätigkeit der Körper ist die Bewegung; die neuere Naturwissenschaft will sogar alle Tätigkeit der Körper in Bewegung auflösen. Aber die ausgedehnte träge Masse ist nicht aus sich schon Prinzip der Bewegung; dazu bedarf es eines aktiven Prinzipes.

Den Urstoff definiert Aristoteles als „das Erste, das dem Einzelding zugrunde liegt und das als Bestandteil in das Wesen des Werdenden eingeht" (primum uniuscuiusque rei subiectum, ex quo inexistente aliquid fit primo et non secundum accidens).[1] Der Urstoff heißt „Zugrundeliegendes" im Gegensatze zur Form, welche er als seine Bestimmung in sich aufnimmt; er ist „erste" Grundlage, weil er Substrat ist für das erste, substantiale Sein des Körpers. Die Worte „das als Bestandteil" usw. bezeichnen die Materie als innere Ursache, welche in die Bildung des Körpers eingeht, und sagen, daß durch die Verbindung von Materie und Form eine Substanz entsteht, nicht bloß eine akzidentelle Einheit.

Ist nach dieser Definition des Aristoteles die Materie offenbar etwas Positives und Reales, so kann es auch nicht zweifelhaft sein, in welchem Sinne Aristoteles von der Materie sagt, sie sei weder Substanz noch Größe noch sonst eine Seinsgattung.[2] Die Materie ist keine Substanz, d. h. keine fertige Substanz, aber sie ist eine unvollständige Substanz, ein substantiales Element. Ebensowenig als Aristoteles erklären die Scholastiker die Materie für nichts, wenn sie dieselbe eine bloße Potenz (potentia pura) nennen. Sie nennen die Materie so, weil sie sich auch hinsichtlich des Wesensinhaltes potentiell verhält, und verstehen darunter nicht etwas Ideelles oder Logisches, sondern etwas Reales und Physisches im Körper; mit anderen Worten, sie verstehen darunter nicht die objektive, sondern eine subjektive Potenz.

---

[1] Λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. Phys. I, 9 (192 a 31).

[2] Λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. Met. VII, 3 (1029 a 20).

Die substantiale Form definiert Aristoteles kurz als den ersten Akt der Materie (primus actus materiae, ἐντελέχεια ἡ πρώτη τῆς ὕλης). Er nennt die Form „Akt" der Materie, weil sich die Materie zu ihr als Potenz verhält und durch sie ihre Bestimmtheit bekommt; er nennt sie „ersten Akt", weil sie der Materie die erste Verwirklichung, die Verwirklichung in der Linie der Wesenheit gibt. Als „erster Akt" wird die substantiale Form unterschieden sowohl von der Existenz, welche als zu der aus Materie und Form gebildeten Wesenheit als Akt hinzutretend gedacht wird, wie auch von den Akzidenzien, welche die Substanz noch in sekundärer Weise bestimmen.

Die Scholastiker reden auch von anderen Formen; so nennen sie akzidentelle Formen alle weiteren Bestimmungen, die zum konstituierten Körper noch hinzukommen. Auch die Idee, welche dem Dinge vorhergeht und nach welcher das Ding gebildet ist, nennen sie Form (forma extrinseca sive exemplaris). Ebenso das geistige Erkenntnisbild (species intelligibilis), durch welches der Verstand dem erkannten Objekte ähnlich wird; und zwar deswegen, weil der Körper nur durch seine Form erkennbar ist, oder auch, weil das Erkenntnisbild das erkennende Vermögen aktualisiert. Endlich, weil die Form das ist, wodurch der Körper sein spezifisches Sein hat, heißen auch die rein geistigen Substanzen, obschon sie nicht Akt der Materie sein können, Formen, aber subsistierende oder getrennte Formen (formae subsistentes sive separatae).

Was das Verhältnis von Materie und Form betrifft, so ist es nach dem Vorausgehenden offenbar, daß beide aufeinander hingeordnet sind: die Materie auf die Form als auf dasjenige, wodurch sie bestimmt wird; die Form auf die Materie als auf dasjenige, wovon sie aufgenommen wird. Weder die Materie noch die Form ist der Körper, sondern erst beide in ihrer Vereinigung machen die Wesenheit des Körpers aus. Diese Vereinigung geschieht nach der Lehre des hl. Thomas nicht mittelbar durch etwas irgendwie Dazwischenliegendes, sondern unmittelbar; beide vereinigen sich durch ihr eigenes Sein. (Vgl. S. theol. I. q. 76. a. 7.) Und zwar ist diese Vereinigung nicht zu fassen als einfache Addition oder Aneinanderfügung; die beiden substantialen Elemente verbinden ihr Sein so miteinander, daß sie in dem Ganzen, das sie bilden, eines sind. Darum kommt die Existenz nicht den Teilen, sondern dem aus ihnen gebildeten Dritten, der einen fertigen substantiellen Wesenheit zu.

Wird der Körper im Entstehen betrachtet, so ist neben Materie und Form noch ein drittes Prinzip notwendig, der Mangel (privatio, στέρησις). Da nämlich ein Ding nur insofern etwas werden kann, als es noch nicht ist, was es wird, so ist als Ausgangspunkt des Werdens ein negatives Prinzip gefordert, nämlich das „Fehlen der Form in dem, was diese Form erhalten kann" (S. theol. I. q. 66. a. 2.). Diesem negativen Prinzip steht als Zielpunkt ein positives gegenüber, welches das Ding zu dem macht, was es werden soll, die Form. Beiden Gegensätzen aber liegt ein gemeinsames Subjekt zugrunde, an dem sie sich gegenseitig ausschließen, die Materie.

Aus dem Gesagten ergibt sich der Unterschied des einfachen Entstehens (generatio) und Vergehens (corruptio) von der Schöpfung (creatio) und Vernichtung (annihilatio) sowie Veränderung (alteratio). Schöpfung ist das Entstehen eines Dinges aus nichts, einfaches Entstehen (Zeugung) dagegen das Entstehen eines Dinges aus einem anderen, die Bestimmung desselben Stoffes zu einem anderen Körper durch eine neue Form. Ebenso ist Vernichtung die Zurückführung eines Dinges ins Nichts, während beim einfachen Vergehen von dem untergegangenen Körper etwas bleibt, nämlich die Materie, als Substrat für das Werden eines neuen Körpers. Da die Materie nicht ohne alle Form existieren kann, so vergeht kein Körper, ohne daß ein anderer entsteht, wie auch kein Körper entsteht, ohne daß ein anderer vergeht (generatio unius est corruptio alterius, et corruptio unius est generatio alterius).

Einfache Veränderung endlich ist Veränderung in akzidenteller Hinsicht, die Bestimmung desselben Körpers durch andere Akzidenzien.

Die Frage nach dem Woher der neuen Form beantworten die Scholastiker dahin, sie werde durch die Naturkräfte aus der Potenz der Materie herausgeführt (eductio formae de potentia materiae). Da aber die Form in der Materie nicht schon enthalten ist, eine Entstehung der Form aus nichts auch nicht in Betracht kommt, bedarf die Entstehung der neuen Formen ebenso wie auch die bestimmte Aufeinanderfolge derselben einer weiteren Erklärung:

Man kann im eigentlichen Sinne nicht sagen, die Form wird oder entsteht. Da das Werden der Weg zum Sein ist, so kommt demjenigen das Werden zu, welchem das Sein zukommt. Es kommt nun die Existenz weder der Materie noch der Form zu, sondern dem zusammengesetzten Ganzen aus beiden; folglich werden nicht die Materie und Form, sondern das Ganze, der Körper, wird. Nur im uneigentlichen Sinne kann man sagen, die Form wird, nämlich nur insofern, als der Körper oder die Substanz wird. Es bringen also die Naturkräfte nicht etwa eine Form hervor, die sich dann mit dem Stoffe verbindet, so daß sie die einzige Ursache der Form wären, sondern sie wandeln einen Körper so um, daß er nach und nach ein anderer Körper wird, von einer neuen Form bestimmt wird. Der Körper könnte aber nicht durch den Einfluß der beschränkten Naturkräfte ein anderer Körper werden und nicht von einer neuen Form bestimmt werden, wenn er nicht dazu eine Potentialität oder Anlage hätte. Die Form aus der Potenz der Materie herausführen heißt demnach nichts anderes, als das schon existierende Subjekt zu dem machen, was es werden kann, ihm die Bestimmung geben, zu der es fähig ist. Und wie die Naturkräfte dem schon existierenden Subjekt nur die Bestimmung geben können, für welche es fähig ist, so können sie ihm dieselbe auch nur in der Reihenfolge geben, in welcher es dafür eine Anlage hat. Die Erklärung, welche die Naturwissenschaft für die Aufeinanderfolge der Naturprozesse zu bieten vermag, ist darum auch Begründung der bestimmten Aufeinanderfolge der Formen.

Eine zweite Hauptschwierigkeit gegen die scholastische Lehre ist das Zurückbleiben der Elemente im gemischten Körper. Die Chemie lehrt nämlich, daß die Elemente im zusammengesetzten Körper unverändert fortbestehen, daß somit der zusammengesetzte Körper von seinen Elementen nicht wesentlich verschieden ist. Beweis sind die vielen Ähnlichkeiten der Verbindungen mit ihren Elementen. Dazu kommt die Tatsache, daß sich der gemischte Körper wieder in die Elemente auflösen läßt. Zersetzt z. B. der Chemiker das Wasser, so treten alle Wasserstoff- und Sauerstoffatome zutage, durch deren Verbindung das Wasser entstanden ist.

Allein es heißt nicht eine Tatsache der Naturwissenschaft, sondern nur einen Schluß der Naturwissenschaft leugnen, wenn das formale Vorhandensein der Elemente in der Verbindung in Abrede gestellt wird. Denn es besteht nicht bloß Ähnlichkeit zwischen den einfachen und gemischten Körpern, wie die Chemie so sehr betont, sondern auch große Verschiedenheit; die Eigenschaften eines zusammengesetzten Körpers lassen sich keineswegs restlos aus den ihn bildenden Elementen ableiten.[1] Die Ähnlichkeiten zwischen den Elementen und der Verbindung erklären sich vor allem dadurch, daß der neue Körper aus seinen Elementen ensteht. Alle Eigenschaften, welche mit dem neuen Körper vereinbar sind und insoweit sie mit ihm vereinbar sind, verbleiben auch in der Verbindung. Am wenigsten nun widersprechen dem neuen Körper die allgemeinen physikalischen und chemischen Eigenschaften; darum finden sich dieselben, mehr oder minder gemäßigt oder ausgeglichen, im gemischten Körper wie in den Elementen.

---

[1] Vgl. Lehmen-Beck a. a. O. S. 212 ff.

Auch die Tatsache, daß sich die Verbindung wieder in die Elemente auflösen läßt, fordert nicht ein unverändertes Fortbestehen der Elemente. Dadurch, daß von den Elementen in der Verbindung zurückbleibt, was immer mit dem neuen Körper vereinbar ist, hat dieser eine positive Disposition oder Neigung, wieder in die Elemente zurückverwandelt zu werden. Aristoteles und die Scholastik haben dies ein „virtuelles" Vorhandensein der Elemente genannt, ein Vorhandensein dem Vermögen nach, im Gegensatz zum „formalen", zum Vorhandensein dem wirklichen Sein nach. (Vgl. S. theol. I. q. 76 a. 4. ad 4.) Ein solches virtuelles Vorhandensein der Elemente erklärt genügend die Tatsache, daß die Verbindung wieder in die Elemente aufgelöst werden kann.

Indes, wenn auch das wirkliche Zurückbleiben der Elemente geschlossen werden müßte, so müßte die aristotelische Lehre gleichwohl nicht aufgegeben werden. Sie könnte dann allerdings nicht mehr gelten vom gemischten Körper und Moleküle, aber sie gälte noch vom Elemente und Atome. Sie gälte auch wieder vom organischen Körper, in welchem die Atome des Lebens und der Empfindung teilhaftig werden, was nicht möglich ist ohne eine von Grund aus erfolgende substantiale Veränderung derselben. Und wenn auch die Atome der chemischen Elemente noch zusammengesetzt sind, so könnte man die letzten Urbestandteile aus Materie und Form zusammengesetzt denken.[1]

Bei Würdigung der aristotelisch-scholastischen Stoff-Form-Lehre ist man geneigt anzunehmen, daß ihre konkreten Grundlagen infolge noch mangelhafter Entwicklung der Naturwissenschaften sie im vorhinein als veraltet erscheinen lasse. Indes darf dieser Punkt nicht den Ausschlag geben. Käme es auf die konkreten Grundlagen allein an, dann wären wir zurzeit völlig außerstande, über die Wesensbestandteile der Körper zu philosophieren, da die Lehre von den chemischen Elementen und Atomen, insofern sie wirklich Elemente und Atome sein sollen, in voller Auflösung begriffen ist und man zweifeln kann, ob sich denn die Elektronen dauernd als die wirklichen Urbestandteile der Materie werden halten können. Wie dem auch sei, die in die Augen fallenden Verschiedenheiten in der Körperwelt sind derart, daß sie nie aus einem Urstoff von nur einer einzigen Qualität erklärt werden können. Verschiedenheiten müssen auch schon zwischen den wirklich letzten, einer selbständigen Existenz fähigen Urbestandteilen der Materie obwalten, und diese Unterschiede und ihr Bleiben oder Zurücktreten werden schließlich ähnlich erklärt werden müssen, wie man jetzt die Eigenschaften der chemischen Verbindungen aus den bisherigen Elementen, wie man früher bei noch roherer Naturerkenntnis die zusammengesetzteren Stoffe aus den einfacheren zu erklären versuchte, so reizvoll und wertvoll auch die Aufschlüsse sind, welche uns die fortschreitende Naturerkenntnis über die Wandlungen der Materie bringt.

Eine Grundschwierigkeit gegen die scholastische Körperlehre ist der Begriff des Urstoffes als eines noch vollständig Bestimmungslosen. Diese völlige Unbestimmtheit gilt gerade als das Auszeichnende der scholastischen Auffassung des Urstoffes. Un-

---

[1] Vgl. C. Gutberlet a. a. O. S. 23 ff.

geachtet der großen Autoritäten, welche für die Zulässigkeit dieses Begriffes der ersten Materie eintreten, sind doch schwere Bedenken gegen denselben immer wieder aufgetaucht.[1] Ein Etwas, und sei es auch nur ein Teil-Etwas, dem jede Bestimmtheit abzusprechen ist, scheint sich selbst aufzuheben. Bloße Potentialität ist in der Ordnung des realen Seins ein Nichts. Darum dürfte es notwendig sein, den Satz, daß der Akt früher sei als die Potenz, nicht bloß von der Reihe der äußeren Wirkursachen gelten zu lassen, sondern ebensosehr von den inneren Ursachen, welche ein Ding unmittelbar konstituieren. Da der Stoff mit der Form zusammentritt und auch letztere von ersterem abhängig ist, kann sie ihm das Sein, mit welchem er der Form gegenübersteht, nicht erst geben. Der Verweis auf das zusammengesetzte Ganze, welchem allein eigentliche Existenz zukomme, klingt mehr wie eine ausweichende Redeweise denn als eine wirkliche Lösung des Problems, da ja nicht das Ganze Ursache seiner Bestandteile, sondern diese Ursache des Ganzen sind, wenigstens in der hier in Betracht kommenden Hinsicht.

Die reale Hauptgrundlage des Hylomorphismus bilden die in der Natur zu beobachtenden substantialen Veränderungen. Indes aus dem Begriff der substantialen Veränderung allein läßt sich noch nicht die Notwendigkeit einer gänzlich bestimmungslosen ersten Materie beweisen. Daß die substantiale Form der lebenden Wesen, das Lebensprinzip, nicht als solches einen leblosen geformten Stoff bestimmen könne, ist keineswegs durchsichtig. Wenn wenigstens ein Teil der Eigenschaften, welche aus der anorganischen substantialen Form des anorganischen Körpers erfließen, in der Weise verbleiben, daß nachher die gleichen Eigenschaften aus der höheren Form hervorgehen, dann ist nicht recht einzusehen, warum nicht die Formen selbst eine entsprechende Verbindung zu einem Ganzen eingehen könnten, wobei das leitende und herrschende Prinzip immerhin, bei Lebewesen jedenfalls, von der einen Form kommen kann, so daß ihr gegenüber die vorhergehende Form mit zur Materie wird. Ist aber dies möglich, dann scheint die Notwendigkeit vermeidbar, in den elementaren, einer selbständigen Existenz fähigen Körpern eine reale Spaltung zwischen Stoff und Form anzunehmen.

Ferner bleibt die Entstehung der substantialen Form durch die Wirkung der allgemeinen Naturkraft sowie die regelmäßige Aufeinanderfolge der Formen bei Zubrundelegung einer formlosen Materie unaufgeklärt. Daß die gesetzmäßige Entstehung einer bestimmten Form jeweils durch die vorausgegangene Form gegeben sei, wird durch die völlige Formlosigkeit des Stoffes

---

[1] Vgl. J. Geyser, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur n. 434. S 452 f.; n. 425 f. S. 443 ff.

und die angenommene Unverträglichkeit mehrerer Formen im selben Stoffe ausgeschlossen. Der Urstoff ist passiv so unbestimmt und zur Annahme aller möglichen realen Formen fähig wie die allgemeine Naturkraft, wenn wir ihr die Erzeugung der neuen Form zuschreiben, aktiv. Eine besondere Anlage für eine bestimmte folgende Form mag der Stoff haben, solange er die jetzige Form besitzt; mit dieser Form verschwindet aber auch diese Anlage; und da die jetzige Form schon vergangen sein muß, wenn die neue Form eintritt, mag auch dazwischen keine zeitliche Lücke bestehen, hat es die allgemeine Naturkraft immer mit der formlosen Materie zu tun und wird weder ihrerseits von dieser zur Erzeugung einer besonderen Form bestimmt, noch kann sie selbst den formlosen Stoff durch eine besondere Form bestimmen. So erscheint die neue Form überhaupt als eine Neuschöpfung aus Nichts.[1]

Aus den weiteren Erwägungen, welche den Beobachtungen substantialer Verwandlungen zur Seite treten, ergibt sich nicht derselbe Begriff des vollkommen formlosen Urstoffes. Der gemeinsame Urstoff tritt hier auf als Prinzip des den Körpern Gemeinsamen, der Ausdehnung, welche als etwas rein Träges und Passives hingestellt wird. Allein die Ausdehnung als konkrete Raumerfüllung ist schon nicht mehr etwas rein Passives, wie ihr ja auch die einigende Kraft der Form entgegengestellt wird. Mit der wirklichen Ausdehnung ist dann doch wohl von selber schon die Behauptung des eingenommenen Raumes und damit die Widerstandskraft gegen andere Körper gegeben, welche in den gleichen Raum eindringen wollen; also braucht für die Widerstandskraft nicht die Form in Anspruch genommen zu werden. In der anorganischen Natur kommt auch nicht die Form als Bewegungsprinzip in Frage, sondern der Zustand aktueller Bewegung in anderen Körpern oder der schon vorhandene Spannungszustand im betreffenden Körper selbst, wenn er ausgelöst wird.

Demnach entscheiden wir uns für die scholastische Körperlehre unter Ausschaltung der mit dem Begriff des absolut formlosen Urstoffes gegebenen Sätze.[2] Wir denken uns den Urstoff nicht als etwas durchaus Bestimmungsloses, sondern schon mit elementaren Bestimmtheiten ausgestattet und eigener Existenz fähig; und zwar nehmen wir verschieden geartete Urstoffe mit verschiedenen elementaren Bestimmtheiten an. Gemeinsam ist allen Urstoffen die Raumerfüllung; aber dieses Gemeinsame rechtfertigt schon deswegen nicht einen von der sonstigen Bestimmtheit des Urstoffes verschiedenen und in allen gleichen Träger, weil nicht das Ausgedehnte die Ausdehnung, sondern umgekehrt die Ausdehnung und Raumerfüllung dasjenige voraussetzt, was sich ausdehnt und den Raum erfüllt. Mit der Einräumung der „virtuellen" Fortdauer der Elemente in den zusammengesetzten Verbindungen berührt sich übrigens auch die streng thomistische Auffassung in

[1] Vgl. J. Geyser, Naturerkenntnis und Kausalgesetz. S. 123.
[2] Vgl. unten über Pflanzen-, Tier- und Menschenseele als substantiale Formen.

etwa mit unserer Anschauung. (Vgl. Thomas Aquin., De natura materiae c. 8.)[1]

3. Eigenschaften der leblosen Körper.

Als diejenige Eigenschaft, welche bei den Körpern sofort als das ihnen Gemeinsame in die Augen fällt, haben wir ihre Ausdehnung oder Raumerfüllung genannt. Das Wichtigste darüber wurde jedoch bereits unter den Kategorien der Größe und der räumlichen Bestimmtheit gesagt.[2] Nur ein paar Fragen mehr untergeordneter Art knüpfen wir noch daran. Wir haben der Ausdehnung Teilbarkeit ohne Ende zugeschrieben; diese Behauptung stützte sich jedoch nur auf die rein abstrakte, mathematische Betrachtung der Ausdehnung. Wie steht es aber mit der Teilbarkeit der konkreten Ausdehnung in den wirklichen Körpern? Daß auch diese ins endlose gehe, läßt sich nicht im vorhinein verneinen. Denn Ausgedehntes läßt sich nach seiner Ausdehnung teilen, ohne daß das die Ausdehnung Erfüllende verändert wird; denken wir nur an eine farbige Fläche! Die Farbe an sich wird jedenfalls durch keine noch so weit getriebene Teilung der Fläche in Mitleidenschaft gezogen. Ob nicht tatsächlich die Materie sich aus gewissen letzten Massenteilchen aufbaut, die durch keine physische Kraft mehr geteilt werden können, steht der naturwissenschaftlichen Erfahrung zur Entscheidung zu. Die Analogie mit der bis jetzt aufgedeckten Struktur der Materie (Moleküle, Atome, Elektronen) legt die Ansicht nahe, daß es tatsächlich gewisse letzte, physisch nicht weiter teilbare Bestandteile des Stoffes gibt. Der streng scholastische Hylomorphismus verneint die physische Teilbarkeit des Stoffes ohne Ende mit der Begründung, der Stoff könne, wie nur unter irgendeiner bestimmten Form, so auch nur unter einer bestimmten, dieser Form entsprechenden Größe existieren, da jede Form eine bestimmte Größe fordere; über dieses bestimmte Maß dürfe darum die Teilung nicht hinausgehen, wenn nicht der Körper aufhören solle, Körper dieser Art zu sein.

Wie die Teilbarkeit, so ergibt sich auch die Undurchdringlichkeit der Körper aus ihrer Ausdehnung. Infolge der Undurchdringlichkeit können zwei Körper natürlicherweise nicht zugleich an einem Orte sein. Da aber die Ausdehnung und Raumerfüllung von der körperlichen Substanz zu unterscheiden ist, bleibt absolut gesprochen die Möglichkeit offen, daß die körperliche Substanz existiere, ohne den Raum auszufüllen und bloß eine definitive

---

[1] Vgl. noch zur Kritik der scholastischen Theorie Hageman-Endres, Metaphysik. Freiburg i. B. 1914. S. 85 ff. — C. Gutberlet, der die Hauptbedenken nicht voll teilt, legt der Theorie, wenn er sie auch schätzt und verteidigt, „keinen höheren Wert als den einer Hypothese" bei. A. a. O. S. 27.

[2] Siehe oben S. 30 ff., 40 ff.

Gegenwart in demselben habe. Da sich aber die Undurchdringlichkeit auf die zirkumskriptive Gegenwart eines Körpers gründet und bezieht, ist mit der definitiven Gegenwart ein gleichzeitiges Gegenwärtigsein mehrerer Körper an einem Orte und insofern eine gegenseitige Durchdringung (compenetratio) möglich.

Verschieden davon ist die Frage, ob ein Körper zugleich an zwei oder mehreren Orten sein kann (bilocatio. multilocatio, replicatio). Auch diese Frage darf unter Voraussetzung der Unterscheidung der körperlichen Substanz und ihrer Ausdehnung einerseits und der zirkumskriptiven und definitiven Gegenwart anderseits bejaht werden, ohne daß sich der Nachweis eines inneren Widerspruches dagegen erbringen ließe.

Im engsten Zusammenhang mit der Ausdehnung der Körper steht ferner die Figur oder Gestalt, nämlich die Art der äußeren Begrenzung des ganzen Körpers und die Begrenzung seiner Teile und ihre Lage im Ganzen. Wie in der Ausdehnung das Wesen der Körperlichkeit im allgemeinen zur Offenbarung kommt, so in der Figur die besondere Wesenheit der verschiedenen Gattungen von Körperwesen, wie denn auch die Naturforscher aller Jahrhunderte in der Figur ein sicheres Kennzeichen für die Artunterschiede der Körper erblickten.

Es ist bekannte Tatsache, daß die Körper, wenn sie aus dem luftförmigen oder flüssigen Zustande in den festen übergehen, eine regelmäßige polyedrische Figur annehmen (Kristallisation). Obwohl diese Figuren zahllos sind, so können sie doch auf sieben Grundtypen zurückgeführt werden. Zur Kristallbildung reicht weder die allgemeine Kohäsionskraft, welche die Teile des Körpers zusammenhält, noch die allgemeine Fähigkeit der Körpersubstanz zur Raumerfüllung hin. Da aber bloß äußere Ursachen keine Kristallisation bewirken, so muß jene leitende Kraft im kristallisierenden Körper selbst gesucht werden. Am einfachsten fassen wir sie wohl als innere Bestimmtheit der jeweiligen Ausdehnungstendenz der verschiedenen Körpersubstanzen, welche bei den elementaren Bestandteilen auf eine bestimmte Gestalt zustrebt, die ihrerseits wieder die Grundlage abgibt für die Bildung besonderer Begrenzungs- und Lagerungsformen unter Mitwirkung der allgemeinen Kohäsionskraft. Den mannigfaltigsten Formenreichtum zeigen die Körper in den lebenden Wesen unter der Leitung des Lebensprinzips.

4. Die Tätigkeit der Körper.

Daß die Körper selbsteigene Tätigkeit haben, zeigt das tägliche Leben. Stündlich wenden die Menschen Körper als Ursachen an, um mittels derselben jene Wirkungen hervorzubringen, welche sie erfahrungsgemäß hervorzubringen imstande sind. Unstreitig ragt unter den verschiedenen Tätigkeiten der Körper die räumliche Bewegung als allen Körpern gemeinsam hervor. Viele Naturforscher und auch Philosophen unserer Tage behaupten ja, daß alle

Tätigkeit der Körper in nichts anderem als in lokaler Bewegung bestehe und sich aus der verschiedenen Lagerung oder Schwingung der kleinsten Massenteilchen erkläre. Bevor wir diesen Irrtum widerlegen, müssen wir eine Erklärung des Begriffes „Bewegung" vorausschicken.

Aristoteles definiert die Bewegung (motus, κίνησις) als „Akt eines potentiell Seienden, insofern es in Potenz ist" (actus entis in potentia, quatenus est in potentia).[1] Dasjenige, was sich in Bewegung befindet, ist nach der einen Seite Akt, insofern es den Zustand der Ruhe oder der Möglichkeit der Bewegung verlassen hat, nach der anderen Seite Potenz, insofern es noch nicht das Ziel der Bewegung erreicht hat. Die Bewegung ist demnach ein unvollständiger Akt (actus incompletus), eine Wirklichkeit, die noch unvollkommen ist, aber nach ihrer Vollendung strebt.

Aristoteles unterscheidet drei Arten von Bewegung: lokale, quantitative und qualitative Bewegung. Das Wesen der lokalen Bewegung besteht darin, daß ein Körper von dem Orte, an dem er sich befindet, an einen Ort übergeht, an dem er nicht ist, aber sein kann. Dieser Übergang kann selbstverständlich weder als etwas bloß Mögliches noch als bloß Wirkliches gefaßt werden, wir müssen ihn begreifen als eine fortschreitende Verwirklichung, die allmählich ihrer Vollendung entgegenstrebt. Offenbar wird dieses allmähliche Wirklichwerden an der stetigen Ortsveränderung, die der Körper erleidet. Die quantitative Bewegung besteht darin, daß der Körper weiteren Stoff aufnimmt oder vom eigenen Stoffe einen Teil verliert. Auch dieses Wachstum oder diese Verminderung vollzieht sich nur mittels räumlicher Bewegung der zuwachsenden oder abgehenden Teile. Die Bewegung heißt eine qualitative (alteratio), wenn sie Qualitäten hervorbringt, z. B. Farben, Töne. Auch sie ist nicht denkbar ohne lokale Bewegung; ein Körper vermag in einem anderen keine neuen Qualitäten hervorzubringen, wenn er ihn nicht berührt und seine Teile nicht in andere Lage bringt; denn wie die Naturwissenschaft nachweist, ist das Vorhandensein dieser sinnlichen Eigenschaften an bestimmte Schwingungszustände gebunden, so daß durch deren Erzeugung auch die Erzeugung der Qualitäten bedingt ist. Demnach ist bei jeder körperlichen Bewegung und Veränderung lokale Bewegung vorhanden, weshalb auch nach der Lehre der Scholastik die lokale Bewegung die erste Bewegung und Bewegung im vorzüglichen Sinne ist. — In einem weiteren und uneigentlichen Sinne versteht man unter Bewegung jede Veränderung, sei sie körperlich oder unkörperlich. In diesem Sinne fällt nicht bloß alles Entstehen und Vergehen unter die Bewegung, sondern auch Denken und Wollen.

---

[1] ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν. Phys. III, 1 (201 a 10).

Nach dieser Erklärung stellen wir über die Tätigkeit der Körper den Satz auf:

Die Tätigkeit der Körper besteht nicht lediglich in der lokalen Bewegung.

Die Sinne lehren uns, daß es in der Körperwelt wohl lokale Bewegung und vielfache Ortsveränderung gibt, daß aber durch die Tätigkeit der Körper auch verschiedene Qualitäten hervorgebracht werden, wie z. B. Licht in verschiedenen Farben, Töne, Wärme usw. Diese Qualitäten sind unserer Sinneserfahrung gemäß einerseits etwas relativ Bleibendes und bestehen durchaus nicht in bloßer Bewegung, anderseits sind sie inhaltlich verschieden; denn die Farbe ist etwas anderes als der Ton usw. Folglich kann die Tätigkeit der Körper nicht lediglich in der lokalen Bewegung bestehen.[1]

Die Tätigkeit der Körper erstreckt sich aber nicht bloß auf Erzeugung von Akzidenzien, sondern auch von Substanzen; die Körper bringen neue Substanzen hervor. Ist es einerseits Tatsache, daß fortwährend Veränderungen an den Körpern geschehen, und sind anderseits die Körper unter sich und von den Dingen, aus denen sie geworden, substantiell verschieden, so muß den Körpern die Kraft zugeschrieben werden, andere Körper, d. i. neue Substanzen, hervorzubringen.

Ganz allgemein jedoch gilt über die Art der körperlichen Tätigkeit: Damit ein Körper, der selbst an den Raum gebunden ist, auf ein Objekt wirken kann, muß er mit demselben räumlich verbunden sein. Diese Verbindung kann doppelter Art sein: es kann die tätige Substanz unmittelbar auf ihr Objekt wirken, indem sie es in räumlicher Weise berührt; oder sie kann nur mittelbar durch ihre Kraft und durch ein Zwischenglied es berühren. Die erste Art der Verbindung ist dann vorhanden, wenn der Ort des Tätigen vom Ort des Objekts nicht absteht, so daß das tätige Subjekt ohne Zuhilfenahme eines Zwischengliedes seine Kraft auf das Objekt wirken lassen kann. Dagegen wirkt das Tätige nur mittelbar, wenn sein Ort von dem des Objekts entfernt ist, so daß es seine Kraft einem Zwischenglied mitteilen muß, um mittels desselben das Objekt seiner Tätigkeit zu erreichen. „Das Wirken keines, wenn auch noch so kraftbegabten, tätigen Subjekts erstreckt sich auf ein entferntes Objekt, außer insofern es auf dasselbe durch Zwischenglieder wirkt." (S. theol. I. q. 8. a. 1. ad 3.) Daß eine solche Verbindung notwendig ist, ergibt sich aus der Natur des Wirkens. Das Wirken muß man definieren als Hervorgehen der Wirkung aus der Ursache. Obwohl die Wirkung vom Wirken real verschieden ist, ist es doch undenkbar, daß die Wirkung getrennt und entfernt von der Ursache

---

[1] Die weitere Ausführung über die physische Realität der Farben usw. ist Sache der Erkenntnislehre. Vgl. H. Ostler a. a. O. S. 381 ff.

entstehe, da ja die Wirkung nur aus der Ursache und mit Abhängigkeit von ihr werden kann. Ist die Wirkung das Ziel des Wirkens, dann ist es unbedingt notwendig, daß das Wirkende zu seinem Gegenstande gelangt, d. h. ihn berührt. Mit Kant und vielen Naturforschern eine unmittelbare Wirkung in die Ferne (actio in distans) behaupten heißt demnach das Kausalitätsprinzip leugnen.

B. Die belebten (organischen) Körper.

Die belebten Körper sind Körper, haben also die Vollkommenheiten, welche den Körpern überhaupt zukommen; sie sind aber überdies belebte Körper, weil sie über die allgemeinen körperlichen Eigenschaften hinaus noch das haben, was wir mit dem Worte „Leben" zusammenfassen. Den Sinn des Wortes auszuschöpfen, ist Sache der weiteren Darlegungen; hier können nur vorläufig einige Andeutungen gegeben werden. Untrennbar von Leben ist uns jedenfalls Bewegung; vollständige Bewegungslosigkeit und Bewegungsunfähigkeit ist uns Zeichen der Leblosigkeit. Aber nicht jede Bewegung ist uns Lebensbewegung, z. B. nicht die des Steines, der nach dem Gesetze der Schwerkraft zu Boden fällt oder bergab rollt, auch nicht die des Wasserstoffes und des Sauerstoffes, wenn sie, infolge chemischer Zersetzung des Wassers durch den elektrischen Strom frei geworden, sich nach den beiden elektrischen Polen hinbewegen, noch die Bewegungen des Sprengstückes eines explodierenden Geschosses. Überhaupt können wir Lebensbewegung negativ dahin bestimmen, sie sei eine Bewegung, welche den Eindruck erweckt, daß sie durch die physikalischen und chemischen Kräfte allein nicht bewirkt werden kann. Ob dieser Eindruck zu Recht besteht, ob nicht etwa der Schein bloßer Schein ist, steht im Folgenden zur Erörterung. Die Entscheidung hängt davon ab, ob in positiver Hinsicht der Eindruck zu Recht besteht, daß im lebenden Organismus sich die physikalisch-chemischen Kräfte nicht einfach in der durch ihre eigenen Gesetze vorgezeichneten Richtung sich auswirken, sondern unter Leitung einer höheren Kraft stehen zwecks Erreichung eines bestimmten Zieles. Besonders auffällig und beweiskräftig ist hier ohne Zweifel die willkürliche Bewegung bei Tier und Mensch; Selbstbewegung hat von jeher als wesentlich für das Leben gegolten. Thomas von Aquin schreibt darum: „Jene Wesen haben Leben im eigentlichen Sinne, die sich auf irgendeine Art selbst bewegen" (S. theol. I. q. 18. a. 1). Auch den Pflanzen, die an den Ort gebannt sind, scheint Selbstbewegung zugeschrieben werden zu müssen, weil ihr Wachsen und ihre Ernährung auf ein ihnen innewohnendes, die bloße Verbindung physikalisch-chemischer Kräfte überragendes Prinzip zurückzuführen scheint.

Indem wir bereits von einem Prinzip der Lebenstätigkeit sprachen, berührten wir die scholastische Unterscheidung von Leben in erster Wirklichkeit (in actu primo) und Leben in zweiter Wirklichkeit (in actu secundo). Das letztere ist die Lebenstätigkeit, das erstere das, woraus die Lebenstätigkeit erfließt, wie wir ja ein Wesen lebendig nennen auch dann, wenn wir keine Lebenstätigkeit, keine Bewegung desselben wahrnehmen, wohl aber überzeugt sind, daß es die Fähigkeit dazu habe. Das Leben als Grund der Lebenstätigkeit wird von der Scholastik „Seele" (anima, ψυχή) genannt, weshalb bei den Scholastikern auch von einer Pflanzenseele die Rede ist, während in der modernen Ausdrucksweise das Seelische (Psychische) überdies das Merkmal des Bewußtseins in sich begreift, sein Begriff also dort nicht anwendbar ist, wo kein Bewußtsein angenommen wird.

Uralt ist die Unterscheidung der drei Stufen des Lebens: 1. das vegetative Leben, das uns für sich allein in den Pflanzen entgegentritt; 2. das sensitive (animalische) Leben, das zum vegetativen Leben noch das sinnliche Bewußtsein hinzufügt und den Tieren zugeschrieben wird; 3. das geistige Leben, das der Mensch in seinem übersinnlichen Denken und Wollen besitzt. In dieser dreifachen Stufenfolge wollen auch wir das Lebensproblem behandeln; die dritte Stufe gehört jedoch nicht mehr zum Gegenstand der Naturphilosophie, sondern der Psychologie.

Der Auffassung, nach welcher das Seelische gleichen Umfang hat mit dem Lebendigen, würde es entsprechen, das ganze Lebensproblem in die Lehre von der Seele, die Psychologie, einzubeziehen. Indes ist uns geläufig, dem Menschen die übrige sichtbare Welt einschließlich des Pflanzen- und Tierreiches als vernunftlose Natur gegenüberzustellen. Auch die Erkenntnisquelle für die Behandlung des Tierlebens, vor allem aber des vegetativen Lebens, ist von der des menschlichen Lebens wesentlich verschieden; für jene ist es die äußere Beobachtung wie für die leblosen Körper, für diese die Selbstbeobachtung oder das Selbstbewußtsein, wenn auch anzuerkennen ist, daß streng genommen die Tierpsychologie zu Anleihen bei der menschlichen Selbstbeobachtung gezwungen ist.

I. Das Pflanzenleben.

Die unterste Stufe des Lebens, das vegetative Leben, tritt uns mit Ausschluß der höheren Lebensstufen konkret in den Pflanzen entgegen, weshalb wir dasselbe kurzweg als Pflanzenleben untersuchen. Wir fassen unsere Lehre über die Natur des Pflanzenlebens in folgende Sätze:

1. Die Pflanzen sind von den anorganischen Körpern von Grund aus verschieden und müssen als organische Körper gelten.

Wir erschließen die Wesenheit der Körper aus ihrer Erscheinung und ihren Eigenschaften; die Eigenschaften der Pflanzen sind aber von denen der anorganischen Körper in grundlegender Weise

verschieden; folglich besteht zwischen Pflanzen und anorganischen Körpern ein wesentlicher Unterschied.

a) Ein solcher Unterschied zeigt sich schon im Ursprung. Die Pflanzen entstehen durch Fortpflanzung aus ihresgleichen; die anorganischen Körper dagegen auf die verschiedenste Weise durch den Einfluß physikalischer und chemischer Kräfte, ohne auch nur mit den niedrigsten Arten der Fortpflanzung etwas gemein zu haben.

b) Ein weiterer wesentlicher Unterschied ist das Wachstum. Die Pflanzen wachsen durch Aufnahme der Nahrung in das Innere (Intussuszeption) und Verwandlung derselben in ihre Substanz unter fortgesetzter Teilung der ursprünglichen Zellen und können dabei eine bestimmte Größe nicht überschreiten; die anorganischen Körper dagegen wachsen durch Hinzufügung weiterer Teile von außen (Juxtaposition) und sind im Wachstum nicht auf eine bestimmte Grenze beschränkt. Ihr Wachstum ist darum nur Wachstum im uneigentlichen Sinne.

c) Ein Unterschied besteht ferner bezüglich der Erhaltung und Dauer. Die Pflanzen bedürfen zu ihrer Erhaltung der Nahrung und haben nur eine bestimmte Lebenszeit; die Dauer der anorganischen Körper dagegen ist ganz und gar unbestimmt, sie dauern so lange, bis sie durch äußeren Einfluß oder chemische Zersetzung zerstört werden.

d) Augenfällig ist der Unterschied bezüglich der Gestalt. Die Pflanzen haben je nach ihrer Art eine bestimmte typische Gestalt, und ihre Teile sind ungleichartig und verschieden nach ihrem bestimmten Zwecke, der Erhaltung und dem Wohle des Ganzen; die Glieder sind gleichsam Werkzeuge (Organe, ὄργανα) im Dienste eines übergreifenden Gesamtzweckes (daher der Name „organische Körper"). Die anorganischen Körper dagegen sind gleichartig und, abgesehen von der Kristallisation, indifferent zu jeder Gestalt.

2. Das Prinzip des vegetativen Lebens ist wesentlich verschieden von den physikalischen und chemischen Kräften.

Viele neuere Naturforscher wollen der Pflanze alle Lebenskraft absprechen und ihre Tätigkeit lediglich als Resultat physikalischer und chemischer Kräfte erklären; vor allem deshalb, weil sich in der organischen Welt dieselben Grundstoffe und Prozesse finden, welche die Chemie uns lehrt. Indes:

a) Wäre das Leben das Resultat der physikalischen und chemischen Kräfte, so müßte die Chemie, welche diese Kräfte und ihre Verbindungsweise im organischen Körper kennt, einen organischen Körper hervorbringen können; die Chemie vermag aber nicht einmal einen Teil eines organischen Körpers, z. B. eine Zelle, eine Muskelfaser oder ein Blatt, geschweige denn einen lebendigen Körper darzustellen; folglich ist das Lebensprinzip etwas von den Kräften der Materie wesentlich Verschiedenes.

b) Es finden sich in den organischen Körpern nicht durchweg dieselben Grundstoffe wie in den anorganischen Körpern. Diese sind aus allen möglichen Substanzen zusammengesetzt und bilden dabei meist sehr einfache Verbindungen; jene dagegen nehmen ihren Bildungsstoff nur aus wenigen Substanzen, besonders Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, Stickstoff, Schwefel, und bilden daraus die kompliziertesten Verbindungen in ungemessener Zahl.

c) Die chemischen Elemente und ihre Kräfte gehorchen in den organischen Körpern ganz anderen Gesetzen als in den anorganischen. So äußert z. B. der Sauerstoff außerhalb der Vegetation eine vorwiegende Verwandtschaft zu Kohlenstoff und Wasserstoff, innerhalb der Pflanze aber wird er aus dem Wasser und aus der Kohlensäure ausgeschieden und der Luft durch die Blätter zurückgegeben. Überhaupt streben die Elemente außerhalb eines lebendigen Organismus einem stabilen Gleichgewicht zu, innerhalb eines solchen dagegen einem labilen Zustande. Dies ist ein Beweis, daß im lebenden Körper außer jenen Kräften ein höheres Prinzip vorhanden sein muß, unter dessen Herrschaft dieselben stehen, und das sie zur Hervorbringen von Wirkungen zwingt, die sie, sich selbst überlassen, nicht hervorbringen würden.[1]

3. Das Lebensprinzip der einzelnen Pflanze ist nur eines.

Daß in der einzelnen Pflanze nur ein einziges Lebensprinzip vorhanden ist, beweist:

a) die Einheit des Organismus. Soll aus vielem eines werden, so kann dies nur durch eines geschehen. Nur durch ein einigendes Prinzip können daher die vielen Teile, aus welchen die Pflanze besteht, zu einem Organismus verbunden werden.

b) die Einheit der Tätigkeit. Die einzelnen Organe der Pflanze haben eine eigene Tätigkeit, aber diese Tätigkeit ist auf einen gemeinsamen Zweck, das Beste der Pflanze, hingerichtet. Dies ist nur dadurch möglich, daß die Tätigkeit der einzelnen Organe einem gemeinsamen Prinzip entspringt, das sich zugleich in allen Teilen der Pflanze findet, d. h. dadurch, daß das Lebensprinzip der Pflanze eines ist.

Mit der Einheit des Lebensprinzips ist wohl vereinbar die Teilbarkeit desselben. Eine solche Teilbarkeit müssen wir aber annehmen, wo immer Teile einer Mutterpflanze sich zu ganzen Pflanzen auswachsen oder ergänzen, seien diese Teile nun Samen oder sonst abgetrennte Teile, wie einzelne Zweige. Daß diese Teilung des Lebensprinzipes aber nicht das Wesen desselben teilt, ergibt sich gerade daraus, daß aus den abgetrennten Teilen ein

---

[1] Vgl. L. Dressel, Der belebte und der unbelebte Stoff. Freiburg i. B. 1883. — J. Koschel, Das Lebensprinzip. Köln 1911. — E. Becher, Naturphilosophie. S. 361 ff.

Gesamtorganismus gleicher Art mit der Mutterpflanze sich entwickelt.

4. Das Lebensprinzip der Pflanzen ist ihre substantiale Form.

Ein eigenes Lebensprinzip der Pflanzen ist durch ihre weitgehende Verschiedenheit von den anorganischen Körpern gefordert. Da dieses Lebensprinzip die Pflanze erst zur Pflanze macht, ist es Wesensform der Pflanze, d. h. das, was den an sich leblosen Stoff zum belebten Körper erhebt. Diese Form geht in den Stoff ein nicht wie ein neues chemisches Element, das eine schon vorhandene chemische Verbindung zu einer anderen macht, sondern durchdringt und bestimmt offenbar den Stoff innerlichst, da sie ihn, ohne auf physikalisch-chemische Art zu wirken, sich ganz dienstbar macht. — Diese Wesensform hat offenbar keine Existenzmöglichkeit getrennt von der Materie; denn die Tätigkeiten, um derentwillen sie gefordert wird, vollziehen sich durchweg an der Materie und durch sie. Kann diese Form also nicht für sich existieren (subsistieren), so kann sie anderseits doch auch kein bloßes Akzidens sein, sondern muß als substantiales Element zum Stoff hinzukommen, da sie nur so als Prinzip eines die bloß anorganische Tätigkeit überragenden und leitenden Wirkens begreiflich ist.

5. Das Pflanzenleben ist rein vegetativer Natur; Empfindung kommt den Pflanzen nicht zu.

Während die Stoiker, Cartesius und viele materialistische Naturforscher der Neuzeit den Pflanzen jede Lebenstätigkeit absprechen, teilen ihnen Plato, Leibniz und Philosophen und Psychologen unserer Zeit sogar Empfindung und Begehren zu. Insbesondere sind hier die Vertreter des Psychovitalismus zu nennen, welche sich nicht damit begnügen, gegen die Mechanisten das Leben als etwas Neues, als ein über die toten mechanischen Kräfte hinausgehendes Mehr anzuerkennen (daher Vitalismus; vita, Leben), sondern zur Erklärung desselben die Annahme machen, Leben sei überall Beseelung, wobei seelisch (psychisch) gleichbedeutend mit bewußt gefaßt wird.[1] Nach Aristoteles und der Scholastik hingegen kommt den Pflanzen nur vegetatives Leben zu.

Die Stellungnahme zu den beiden Ansichten ergibt sich uns aus folgenden Betrachtungen: In uns selbst, wo allein uns das Bewußtsein klar entgegentritt, verläuft gleichwohl das vegetative Leben zum größten Teil ohne tätiges Eingreifen, ja selbst ohne nachträgliches Registrieren durch das Bewußtsein. Es erscheint nun im vorhinein wahrscheinlich, daß in der Gesamtheit der Weltwesen auch ein Reich sich findet, wo dieses vegetative Leben ohne Verbindung mit einem Bewußtseinsprinzip herrscht. Als solches Reich des bloß vegetativen Lebens hat aber das Pflanzenreich zu gelten. Ausschlaggebend ist, daß die Pflanzen keine Lebensäußerung zeigen, aus der sich auf ein Bewußtsein auch nur der niedrigsten

[1] Vgl. E. Becher, Naturphilosophie S. 371. 403. (Becher ist selbst Psychovitalist.)

Stufe mit Sicherheit schließen ließe. Die Erscheinungen, welche man als Hinweise auf vorhandene Empfindung deutet, wie z. B. die Empfindlichkeit der sogenannten Sinnespflanzen gegen gewisse äußere Reize, erklären sich hinreichend ohne Empfindung. Wenn es Arten gibt, bei denen es zweifelhaft ist, ob sie Empfindung haben oder nicht, so handelt es sich hiebei nur um eine Tatsachenfrage bezüglich dieser Arten, deren Entscheidung davon abhängt, ob die Beobachtung zweifelsfreie Anhaltspunkte für das Vorhandensein oder Fehlen von Bewußtsein gibt; nicht aber ist aus der bestehenden Unsicherheit über den konkreten Verlauf der Grenze zwischen Pflanzen- und Tierreich das Fehlen einer solchen Grenze zu entnehmen. Unterstützend fällt schwer in die Wagschale, daß überall dort, wo unbestritten Empfindung gegeben ist, auch eigene Wahrnehmungsorgane und ein Nervensystem vorhanden sind, die sich bei den Pflanzen nicht nachweisen lassen.[1]

Die Pflanzen besitzen somit nur vegetatives Leben. Dazu aber sind drei Hauptfunktionen erforderlich: Ernährung durch Aufnahme geeigneten Materials und Verwandlung des Aufgenommenen in organischen Stoff (Assimilation) zum Ersatze der verbrauchten Teile und zum Wachstum; — Wachstum zur Erlangung der entsprechenden Größe und Gestalt; — Fortpflanzung zur Erhaltung der Art (vis nutritiva, v. augmentativa, v. generativa. Vgl. S. theol. I. q. 78. a. 2.). Die vorzüglichste dieser drei Tätigkeiten ist die Zeugung zur Fortpflanzung der Art. Der hl. Thomas definiert sie als „Hervorbringung eines Lebendigen gleicher Art durch ein Lebendiges aus sich selbst" (origo viventis a principio vivente coniuncto secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei. S. theol. I q. 27. a. 2.). Drei Momente enthält diese Definition: 1) Nur der Ursprung von Lebendem, nicht auch von anorganischen Körpern, ist Zeugung im eigentlichen Sinne. 2) Was erzeugt wird, entsteht aus der Substanz des Zeugenden, nicht aus fremdem Stoffe. 3) Das Erzeugte muß mit dem Erzeugenden in derselben Art übereinkommen.

II. Das Tierleben.

Nach gewöhnlicher Auffassung unterscheiden sich Pflanze und Tier wesentlich dadurch, daß erstere bloß vegetatives Leben besitzt, letzteres außer dem vegetativen Leben auch noch das sensitive, nämlich Erkennen (Wahrnehmen und Empfinden) und Begehren. Die Berechtigung dieser Auffassung ist nunmehr darzulegen.

1. Tätigkeiten und Vermögen der Tiere.

In der Frage nach der Natur des Tierlebens liegen geschichtlich drei Ansichten vor: a) Die eine spricht den Tieren alles Leben ab und erklärt sie

[1] Vgl. Gutberlet a. a. O. S. 200 ff.

für Maschinen (die Atomisten der alten Zeit und alle konsequenten Materialisten, außerdem besonders Cartesius). Neuestens fassen manche Naturforscher mit Bethe die Tiere als „Reflexmaschinen" und wollen nur von Tierphysiologie, nicht von Tierpsychologie gesprochen wissen. Bewegungsvorgänge in der Außenwelt, so erklären sie, rufen einen Reiz im Sinnesorgane hervor, der sich in den zentripetalen Nerven zu bestimmten Nervenzentren fortsetzt und von da aus rückläufig (reflektorisch) eine bestimmte Muskelbewegung und damit eine Bewegung des Tieres bewirkt.[1] b) Die zweite Ansicht, vertreten von Pythagoras und den Manichäern in Verbindung mit der Lehre von der Seelenwanderung, in unserer Zeit namentlich von den Anhängern einer unbeschränkten Abstammungslehre, schreibt den Tieren auch Vernunft zu. Ihr huldigen auch weite populärwissenschaftliche, tierfreundliche Kreise der Gegenwart, welche, einer Vulgärpsychologie folgend und die eigenen Gedanken in das Tier hineintragend, das Tierleben vermenschlichen. c) Nach Aristoteles, den Kirchenvätern, Scholastikern und besonneneren modernen Forschern besitzen die Tiere nur sensitives Leben. — Wir begründen diese dritte Ansicht durch folgende Thesen:

1. Die Tiere sind nicht mechanische Automaten, sondern lebende Wesen.

Die Maschinentheorie reicht schon nicht hin, um die Erscheinungen des Pflanzenlebens zu erklären. Noch nie hat eine Maschine sich selbst aufgebaut, selbständig sich Organe geschaffen, einen ganz bestimmten Typus ausgebildet, auf Reize in bestimmter Weise reagiert, sich selbst repariert und sich fortgepflanzt. Nun eignet aber den Tieren unzweifelhaft das vegetative Leben; dieses ist in ihnen sogar noch entwickelter als in den Pflanzen; also können sie noch weniger bloße Maschinen sein. Dazu kommt, daß das Tier offenbar nicht nur vegetatives, sondern auch sensitives Leben hat.

2. Die Tiere besitzen ein sensitives Leben, d. h. sinnliches Erkennen und Begehren.

Daß die Tiere nicht bloß vegetatives, sondern auch sensitives Leben besitzen, beweisen:

a) Ihre Tätigkeiten, welche Erkennen und Begehren verraten. Wie die Erfahrung zeigt, vollziehen sich die Bewegungen der Tiere nicht allein nach den Gesetzen des vegetativen Lebens, sondern sind spontan, d. h. sie werden hervorgerufen und geleitet von sinnlichen Wahrnehmungen und suchen ein sinnliches Begehren zu befriedigen; die Tiere empfinden sichtlich Lust und Unlust, Wohlbehagen und Schmerz. Daran schließt sich die Tatsache, daß die Tiere durch Erfahrung lernen und auf Grund der Erfahrung ihre Tätigkeit neuen Umständen anzupassen wissen. Die Tiere besitzen ferner offenbar sinnliches Gedächtnis und Phantasie. An Schärfe der sinnlichen Wahrnehmungen und Sicherheit in Ausführung bestimmter zweckmäßiger Handlungen übertreffen viele Tiere selbst den Menschen. Daß viele durch die Äußerungen des Tierlebens sich verleiten lassen, den Tieren sogar Vernunft

[1] Vgl. E. Wasmann, Instinkt und Intelligenz im Tierreich. Freiburg i. B. 1905. S. 137 ff.

zuzuschreiben, bekräftigt jedenfalls die Ansicht, daß ihnen wenigstens sensitives Leben zukommen muß.

b) Die Sinnesorgane, sowohl innere wie äußere, womit die Tiere ausgerüstet sind. Nicht alle Tiere besitzen alle Sinnesorgane und die sinnliche Wahrnehmung in ihrem ganzen Umfange, wohl aber trifft dies bei den höher organisierten Tieren zu. Bei letzteren findet sich auch ein voll ausgebildetes Nervensystem, das in seiner wesentlichen Gliederung dem des Menschen ähnlich ist.

c) Das Vermögen der örtlichen Bewegung. Dieses ist schon gegeben mit den unter a) aufgezählten Beobachtungen. Immerhin darf es noch besonders herausgehoben werden mit dem Hinweis auf die mannigfach ausgebildeten Bewegungsorgane, welche den Tieren im Gegensatz zu den Pflanzen mit ihren Wurzeln eignen und auf die Spontaneität der Bewegung hindeuten, der sie dienen sollen. Ob freilich die Fähigkeit der örtlichen Bewegung überhaupt unter allen Umständen als unbedingt entscheidendes Merkmal für den tierischen Charakter eines Organismus anzusehen ist, dürfte ebensowenig mit voller Sicherheit behauptet werden als das andere, daß Festgebanntsein an einen Ort immer ein empfindungsloses, rein vegetatives Leben beweise. Aber für die Tiere und die Verhältnisse, welche wir gewöhnlich zu beobachten haben, gilt jedenfalls, daß die Fähigkeit der örtlichen Bewegung den Tieren zum Schaden und nicht zum Nutzen gereichen müßte, wenn nicht das sinnliche Erkennen ihnen erlaubte, sich schnell der wechselnden Umgebung anzupassen.

3. Vernunft kommt den Tieren nicht zu.

Der Charakter der Vernunfterkenntnis ist Allgemeinheit des Inhalts; die Vernunft erkennt das Allgemeine, die Tiere aber erkennen nicht das Allgemeine, sondern nur das Einzelne; folglich besitzen sie nicht Vernunfterkenntnis.

Daß die Tiere keine allgemeinen Begriffe, keine eigentlichen Urteile und Schlüsse bilden, ergibt sich aus folgendem:

a) Während die Vernunft indifferent ist zu den verschiedensten Tätigkeiten und schablonenmäßiges Tun verschmäht, sind die Tiere immer nur in einer Richtung scheinbar vernünftig tätig, in allen allen anderen Beziehungen sind sie offenbar unverständig und geradezu blöd. Und auch in jener speziellen Art der Fertigkeit, in der sie Vernunft zu verraten scheinen, sind sie stabil; sie kennen keinen Fortschritt und keine Vervollkommnung über bestimmte Grenzen hinaus, weder das Individuum noch die ganze Art. Sie sind sich also der Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit ihres Handelns als solcher nicht bewußt.

b) Die Tiere vermögen zwar zu lernen und ihr Verhalten innerhalb gewisser Schranken neuen Verhältnissen anzupassen; aber sie lernen nicht wie der Mensch, indem sie entweder selbst aus früheren Erkenntnissen neue Schlüsse ziehen oder durch ein ver-

nünftiges Wesen im Unterricht dazu gebracht werden. Alle Arten des Lernens der Tiere erklären sich vielmehr aus ihren sinnlichen Vermögen und lassen sich zurückführen auf die Entstehung neuer zweckmäßiger Assoziationen; auch die oft wunderbaren Leistungen der Dressur durch den Menschen fordern keine andere Erklärung.[1]

c) Würden die Tiere Vernunft besitzen und nach eigenem Ermessen und Erkennen tätig sein, so stünden oft die unscheinbarsten Insekten weiser da als der gelehrteste Mensch, und dies um so mehr, als die Vernunft der Tiere schon gleich nach der Geburt ohne jegliches Lernen vollkommen ausgebildet wäre und Kenntnisse besäße, die der Mensch erst durch mühsames Forschen und Rechnen sich erwerben muß.

d) Besäßen die Tiere Vernunft, so würden sie auch die Sprache, dieses vorzüglichste Erzeugnis und Werkzeug der Vernunft, besitzen, zumal bei vielen Tieren die genügende Artikulationsfähigkeit der Sprachorgane vorhanden wäre und das Vorbild der Menschen ihnen zu Gebote stünde. Die Tiere aber sprechen nicht, sondern geben nur einige Laute von sich, wodurch sie ihre Empfindungen und Strebungen ausdrücken und in anderen Tieren ähnliche Empfindungen und Strebungen erregen.

Aber wenn das Tier nicht vernüftig ist, warum handelt es vernünftig? Woher seine kunstvolle Tätigkeit, die Vernunft voraussetzt? Man sagt darauf: Das Tier handelt vernünftig, aber nicht aus eigener Erkenntnis und Anordnung, sondern nur aus Instinkt. Aber was ist der Instinkt? Der Instinkt ist ein natürlicher Trieb, welcher das Tier zu einer bestimmten Handlung zwingt, ohne daß es den Grund dieser Handlung und ihre Folgen erkennt. Er steht im Gegensatze zur Freiheit und Überlegung und erworbenen Kunst. Weil aber das sinnliche Begehren sich nur auf Grund der sinnlichen Erkenntnis betätigen kann, darf der Instinkt nicht lediglich als Begehren gefaßt werden, mit Ausschluß aller Erkenntnis. Das Tier besitzt das Vermögen, zu erkennen, was ihm nützlich und schädlich ist, und urteilt so gewissermaßen über die Dinge. Wir sagen „gewissermaßen", weil das Tier das Nützliche und Schädliche nicht auf eine abstrakte, sondern nur auf eine sinnliche Weise erkennt. Die Tiere fassen nämlich nicht den allgemeinen Begriff des Nützlichen und Schädlichen auf, sondern sie erkennen nur das einzelne nützliche oder schädliche Objekt; die Scholastiker reden darum von einem „Schätzungsvermögen" (vis aestimativa). Diesem instinktiven Erkennen folgt dann notwendig auch ein instinktives Handeln; die Tiere handeln naturnotwendig und nicht frei.[2] Doch schließt der Instinkt eine gewisse Bildsamkeit

[1] Gegenüber den zahlreichen Berichten und Gerüchten von rechnenden Pferden, denkenden Hunden usw., die seit einer Reihe von Jahren in Zwischenräumen von sich reden machen, schreibt K. Bühler, Die geistige Entwicklung des Kindes. Jena 1918. S. 284: „Man kann nur immer wieder betonen, daß bis heute nur ein einziges jener berühmt gewordenen Tiere mit der erforderlichen Umsicht und Kritik untersucht worden ist und daß sich alle seine Leistungen restlos und einwandfrei als einfache Dressurreaktionen haben erweisen lassen" (nämlich das Pferd des Herrn von Osten, der ‚kluge Hans').

[2] M. Schneid, Naturphilosophie, S. 292 ff. — Vgl. E. Wasmann, Instinkt und Intelligenz im Tierreich, Freiburg i. Br. 1905. — Derselbe, Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Tiere. Ebendort 1900.

durch die Erfahrung keineswegs aus. Im einzelnen begegnet die Erklärung der instinktiven Tätigkeit der Tiere häufig großen Schwierigkeiten, wie z. B. eine verhältnismäßig so einfache Tätigkeit wie die Wanderungen der Zugvögel; aber auch die Annahme einer Tiervernunft beseitigt die obwaltenden Dunkelheiten nicht.

2. Das Lebensprinzip der Tiere.

Nachdem wir die Lebenstätigkeiten der Tiere kennen gelernt haben, entsteht die Frage, welcher Natur das Prinzip ist, aus welchem diese Tätigkeiten erfließen. Wir stellen darüber folgende Sätze auf:

1. Das Lebensprinzip des einzelnen Tieres ist nur eines.

Da wir im Tiere einen doppelten Lebenskreis vorfinden, das vegetative und das sensitive Leben, liegt es nahe, an zwei Lebensprinzipien im Tiere zu denken. Demgegenüber will unsere These besagen, daß beiden Lebenskreisen zusammen nur ein Lebensprinzip zugrunde liegt. Ihre Wahrheit erhellt aus der Einheit des tierischen Organismus. Obschon die Organe für die vegetativen und die sensitiven Funktionen sehr verschieden sind, sehen wir sie doch so innig verbunden und ineinander verflochten, daß sie nur einen Organismus ausmachen. Die vegetative Tätigkeit schafft ja und erhält auch die Organe des sensitiven Lebens und ist überhaupt auf die Ermöglichung des sensitiven Lebens hingerichtet. Darum ist schon das vegetative Leben im Tiere ein reicheres als in der Pflanze, es hat höhere Aufgaben und ist um so höher entwickelt, je höher die Entwicklung des sensitiven Lebens in der Tierart ist. Von Anfang an wird nicht einfach ein lebendes, sondern ein sensitives Wesen erzeugt; das Tier nährt sich auch nicht von anorganischen Stoffen wie die Pflanze, sondern in der Hauptsache von organischen, welche durch die Pflanzen bereitgestellt werden. Im Tode endlich erlischt das vegetative und das sensitive Leben zumal. Alles das weist darauf hin, daß ein und dieselbe Tierseele das vegetative und das sensitive Leben im Tiere begründet.

2. Die Tierseele ist die substantiale Form des Tieres.

Wie gezeigt wurde, ist das Prinzip des vegetativen Lebens substantiale Form des Organismus, dem das vegetative Leben angehört. Nun ist die Tierseele Prinzip des vegetativen Lebens des Tieres und zugleich des sensitiven Lebens, also ist sie substantiale Form des Tieres. — Oder, wenn wir vom sensitiven Leben ausgehen, sagen wir analog wie bei der Pflanzenseele: Eine Tierseele ist gefordert als Grund des sensitiven Lebens des Tieres. Da dieses Prinzip das Tier erst zum Tiere macht, ist es Wesensform des Tieres, und wenn schon das vegetative Leben eine substantiale

Wesensform voraussetzt, dann um so mehr das höhere sensitive Leben.

3. **Die Tierseele ist keine für sich existenzfähige (subsistierende) Form.**

Unter subsistierender Form verstehen wir ein substantiales Prinzip, welches in Sein und Tätigkeit von der Materie unabhängig ist. Ein solches ist aber die Tierseele nicht; denn alle Tätigkeiten des Tieres sind derart, daß sie sich nur vermittelst körperlicher Organe vollziehen und darum der Tierseele nicht für sich, sondern nur abhängig vom Leibe zukommen. (S. theol. I. q. 75. a. 3.)

Daraus ergeben sich als weitere Folgerungen:

1. Die Tierseele kann nicht immateriell genannt werden in dem Sinne, als ob sie ohne Materie tätig sein und existieren könnte, d. h. geistig wäre, sondern nur insofern, als sie durch ihr sinnliches Bewußtsein sich einigermaßen über die Materie erhebt.

2. Die Tierseele ist nicht unsterblich. Weil sie im Sein vom Körper abhängt, kann sie getrennt von demselben nicht fortbestehen.

Wie die Erfahrung lehrt, ist die Seele des Tieres teilbar; ein Regenwurm z. B., der entzweigeschnitten wird, stirbt deshalb nicht, beide Teile gestalten sich vielmehr wieder zum ganzen Wurm aus. Die Seele der höheren Tiere dagegen ist solch roher Teilung nicht zugänglich, sie teilt sich nur in der Zeugung.

III. Der Ursprung des Lebens.

Im Vorausgehenden haben wir einen wesentlichen Unterschied zwischen anorganischem Stoff und belebtem Wesen ausgesprochen und begründet und innerhalb des Reiches der Lebewesen wiederum einen wesentlichen Unterschied gefunden zwischen den Pflanzen mit ausschließlich vegetativem Leben und den Tieren mit vegetativem und sensitivem Leben. Indem wir aber den Tieren Vernunft absprachen, haben wir bereits auch weiter hingewiesen auf einen wesentlichen Unterschied zwischen Tierleben und Menschenleben, bzw. Tierseele und Menschenseele, dessen nähere Erörterung außerdem in der Psychologie gegeben werden wird durch den Nachweis des wesentlichen Unterschiedes zwischen den sinnlichen und den geistigen Tätigkeiten. Wenn mithin schon das vegetative Leben ein wirklich Neues, ein Mehr-sein bedeutet gegenüber der anorganischen Natur, das sensitive Leben ein neues Mehr gegenüber dem bloß vegetativen Leben und das geistige Leben abermals ein Mehr gegenüber dem sensitiven, dann ist damit eigentlich die Frage schon entschieden, ob etwa diese verschiedenen Arten von Leben durch allmähliche Entwicklung auseinander entstanden sind und ob Leben überhaupt in seiner niedersten Form aus der toten Materie von selber hervorgehen kann. Auf Grund des Kausalitätsprinzips kann die Antwort nur verneinend ausfallen. Gleichwohl sind, im

Laufe der neueren Zeit namentlich, zahlreiche Versuche gemacht worden und werden noch eifrig und hartnäckig fortgesetzt, eine ohne Eingreifen höherer Kräfte vor sich gehende Entwicklung dieser verschiedenen Seinsstufen von der seinsärmeren zur seinsreicheren als möglich und wirklich aufzuzeigen und damit den zwischen diesen Stufen behaupteten Wesensunterschied zu beseitigen. Diese geschichtlich aufgetretenen Versuche sind vorerst zu würdigen.

Aber nicht nur vegetatives und sensitives Leben unterscheiden sich wesentlich voneinander, innerhalb des Pflanzenreiches und des Tierreiches selbst sehen wir das vegetative und das sensitive Leben in äußerst zahlreichen, weit auseinandergehenden und gegeneinander sich streng abschließenden Formen sich entfalten. Sind diese Formenkreise — die Arten, Gattungen usw. der botanischen und der zoologischen Systematik — schon immer gewesen oder führen sie sich auf eine Urform zurück, aus der sie sich allmählich entwickelt haben? Die Antwort auf diese Frage nach der Entstehung der Arten ist natürlich von entscheidender Rückwirkung auf die Beantwortung der ersten Frage nach dem Ursprung des vegetativen und des sensitiven Lebens überhaupt. Denn wenn schon innerhalb des einzelnen Lebensreiches unüberbrückbare Unterschiede bestehen, wenn das einzelne Reich nicht auf eine gemeinsame Urform zurückgeführt werden kann, wenn nur eine parallele Entwicklung mehrerer selbständiger Stämme in Betracht kommt, mögen auch nicht alle gegenwärtig als Arten bezeichneten Formen selbständige Linien darstellen, dann ist das Bestreben, vom Anorganischen zum Organischen, vom Vegetativen zum Sensitiven und weiterhin zum Geistigen eine Brücke zu schlagen, um so mehr zur Aussichtslosigkeit verurteilt. Der Nachweis einer einzigen Urform für den einzelnen Lebenskreis würde dagegen den wesentlichen Unterschied zwischen den Lebenskreisen nicht aufheben, aber immerhin eine starke psychologische Geneigtheit erzeugen, diese wesentlichen Unterschiede zu leugnen, vielleicht unter Ausstellung eines Wechsels auf später zu machende Entdeckungen. — Die zwei Fragen, welche wir zu erörtern haben, sind also die nach dem Ursprung des Lebens überhaupt und die nach der Entstehung der besonderen Lebensformen innerhalb eines Lebenskreises oder der Arten.

1. Die Entstehung des Lebens überhaupt.

Die tägliche Beobachtung lehrt uns, daß Lebendes von Lebendem stammt; die Art und Weise, wie Lebendes von Lebendem abstammt, ist in der Regel nicht einfache Teilung eines Lebewesens, sondern Zeugung im eigentlichen Sinne. Da wir die Reihenfolge der Zeugungen nicht ins unendliche zurücklaufen lassen können, muß entweder ein Lebendiges einmal ins Dasein getreten sein durch eine höhere Ursache, oder es muß eine erste Zeugung, eine „Ur-

zeugung", aus anorganischem Stoff stattgefunden haben; diese nennen wir dann wohl Zeugung, weil sie Entstehung von Lebendigem bedeutet; aber sie ist doch nicht Zeugung im eigentlichen Sinne, weil sie nicht Entstehung aus Lebendigem ist, also nur Zeugung im uneigentlichen oder übertragenen Sinne (generatio aequivoca). Insofern man die Urzeugung einem besonders günstigen Zusammentreffen der bereits vorhandenen Stoff- und Kraftkomplexe ohne Eingreifen einer höheren Ursache zuschreibt, wird dieselbe „spontane Zeugung" (generatio spontanea, auch Autogenesis = Selbstentstehung) genannt. Der Frage nach der Entstehung des Lebens würde man ausweichen durch die Annahme, daß das Leben nie entstanden, sondern von jeher gewesen sei. Diese Annahme schließt für die vegetativen und sensitiven Wesen eine unendliche Reihe von Zeugungsfolgen in sich und führt damit zu allen jenen Unzukömmlichkeiten, welche eine unendliche Reihe von Ursachen (regressus in infinitum) als unmöglich erscheinen lassen. Für die moderne Naturwissenschaft macht allerdings weniger diese Überlegung die Frage nach der Entstehung des Lebens brennend; für sie wurzelt dieselbe in der geläufigen Anschauung, nach welcher die Erde infolge Verdichtung eines Urnebels durch den feuerflüssigen Zustand hindurch allmählich die gegenwärtige Gestalt angenommen habe (Kant-Laplacesche Hypothese). Demnach fehlten früher die für das Leben notwendigen Bedingungen. Der Ausweg der Verpflanzung des Lebens von anderen Weltkörpern auf die Erde, den unter anderen namentlich H. Helmholtz (1821—1894) und gegenwärtig Svante Arrhenius nehmen, schiebt günstigstenfalls die Lösung nur zurück, da für die anderen Weltkörper der gleiche Entwicklungsgang wie für die Erde angenommen wird. Für uns kann es sich überhaupt nur noch darum handeln zu wissen, was die Erfahrung zur ersten Entstehung des Lebens sagt. Diesbezüglich ist nun folgendes festzustellen: Die hervorragendsten Naturforscher haben die Urzeugung als den Tatsachen widersprechend erklärt.[1] Die Erscheinungen, welche das Entstehen lebender Wesen aus verwesenden organischen Stoffen, oder ohne eigene Lebenskeime in Organismen,

[1] Es ist vielfach behauptet worden, daß auch Aristoteles, Augustin, Thomas und fast alle Scholastiker eine Urzeugung gelehrt haben. Indes, wenn dieselben auch niedrige Tierorganismen aus faulenden Stoffen entstehen lassen, so behaupten sie damit keineswegs, daß das Vollkommene aus dem Unvollkommenen hervorgebracht werden könne; sie setzen dabei eine höhere Kraft voraus, welche den toten Stoff zur Hervorbringung des Lebens befähigt. So wirken nach Augustin in diesem Falle noch die Kräfte und Keime fort, die Gott von Anfang in den Grundstoff aller Dinge gleich verborgenen Samen (rationes seminales) für die Hervorbringung lebender Wesen eingeschaffen hat. Ähnlich die Scholastiker. Vgl. M. Schneid a. a. O. S. 313 ff. — Schwertschlager, Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen des Altertums und des Mittelalters mit besonderer Rücksichtnahme auf die Urzeugung. Eichstätt 1885. — F. Graßmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins. Regensburg 1889.

oder aus anorganischen Stoffen durch die bloße Wirksamkeit physikalischer und chemischer Kräfte beweisen sollten, haben durch die Untersuchungen der Neuzeit, besonders von Pasteur (1822—1895), ihre Beweiskraft verloren. Nachdem schon Harvey (1651) den Satz ausgesprochen hatte: „Jedes Lebendige aus einem lebendigen Ei" („omne vivum ex ovo"), erklärte Virchow (1858) gegen die Lehre von der freien Zellbildung den Satz: „Jede Zelle von einer Zelle" („omnis cellula e cellula") für eine nie untergehende Errungenschaft der Forschung des 19. Jahrhunderts. Und wie jede neue Zelle von einer schon vorhandenen Zelle stammt, so auch jeder neue Zellkern von einem schon vorhandenen Zellkern („omnis nucleus ex nucleo" — Walter Flemming 1882), und jedes neue Chromosom von einem schon vorhandenen Chromosom („omne chromosoma e chromosomate" — Boveri 1903).[1] Kurz, soweit die Entwicklung des Lebendigen verfolgt werden kann, überall zeigt sich uns dasselbe als Sprößling eines vorausgehenden schon Lebendigen. Die Erfahrung lehnt also die Urzeugung durchaus ab. Und es ist nicht abzusehen, warum nicht auch gegenwärtig, wenn es eine Urzeugung überhaupt gäbe und geben könnte, dieselbe häufig zu beobachten sein sollte, und welche von den jetzt herrschenden verschiedene besondere Umstände für das Auftreten einer Urzeugung nötig sein sollten, da doch jetzt das Leben bestehen kann und fortwährend Anorganisches in sich aufzunehmen und sich anzugleichen vermag.

Die Frage nach der Entstehung des Lebens überhaupt müssen wir daher auch auf Grund der Erfahrung in Übereinstimmung mit dem bereits aufgestellten Satze über die Wesensverschiedenheit von Lebendem und Leblosem dahin beantworten: Eine spontane Entstehung von Lebendigem aus leblosem Stoffe hat niemals stattgefunden. Daran änderte auch nichts, wenn sich herausstellte, daß die verschiedenen Formen der einzelnen Lebenskreise in größerem Umfang auf einen gemeinsamen Stamm sich zurückführen lassen.

---

[1] Vgl. E. Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre. Freiburg i. Br. 1906, S. 197 ff. — Die Zelle ist ein Klümpchen Protoplasma mit einem oder mehreren Kernen. Protoplasma (= Urbildungsstoff) ist der Name für den zähflüssigen Zellinhalt; es bildet die gemeinschaftliche Grundsubstanz einer jeden lebendigen Zelle. Eine chemische Charakteristik des Protoplasmas ist nicht möglich. Über den Bau desselben existieren verschiedene Theorien. Fast alle diese Theorien unterscheiden in dem Protaplasma des Zelleibes zweierlei verschiedene Substanzen: eine durchsichtige Grundsubstanz (Hyaloplasma) und eine die Körnchen, die Fäden, das Netzwerk oder die Waben bildende Gerüstsubstanz (Spongioplasma). Im Zellkern, welchem die führende Rolle in den Lebenstätigkeiten der Zelle zukommt, sind gleichfalls zwei Hauptsubstanzen, die aber noch mehr voneinander differenziert sind als das Hyaloplasma und das Spongioplasma des Zelleibes. Wie in der Zelle der Zellkern, so sind im Zellkern die Chromosomen das maßgebende Element, so genannt wegen ihres Verhaltens gegen gewisse Farbstoffe (Chromosomen = Farbkörper). Vgl. E. Wasmann a. a. O. S. 30 ff.

2. Die Entstehung der Arten.

Das vegetative Leben entfaltet sich im Pflanzenreich, das sensitive dazu im Tierreich in einem ungeheueren Reichtum von Gestalten, dessen die wissenschaftliche Systematik nur mit Mühe Herr wird. Die ähnlichen Individuen faßt sie zusammen zu Arten, die ähnlichen Arten zu Gattungen, die Gattungen zu Familien, die Familien wieder zu Ordnungen oder Reihen, diese zu Klassen, die Klassen endlich zu Kreisen oder Stämmen. Individuen einer Art erzeugen auch Individuen der gleichen Art und normalerweise verbinden sich auch nur Individuen gleicher Art fruchtbar zur Erzeugung gleichartiger Individuen, so daß die fruchtbare Kreuzung geradezu als wichtiges Merkmal der Arteinheit dient. Daß nun die einzelnen Lebensreiche selbst wohlgegliederte Einheiten bilden, ergibt sich schon aus der Möglichkeit eines Systems, welches sich auf die größere oder geringere Ähnlichkeit des Körperbaues stützt. Die Frage liegt nahe, ob nicht auch die Abstammung in weiterem Umfange statthatte und statthaben kann, als sie täglich innerhalb derselben Art zu beobachten ist, zumal die Grenzen zwischen den verschiedenen Arten usw. oft schwankend scheinen, — ob nicht auch die Arten einen gemeinsamen Stamm haben, wie wir das von den Individuen einer Art ohne weiteres annehmen, und ebenso weiterhin die Gattungen, die Familien, Ordnungen, Klassen, Kreise. Mit Rücksicht auf die Feststellung, daß das Leben einmal einen Anfang genommen hat, kann die Frage auch formuliert werden, ob die Lebewesen zuerst bloß in einer Art aufgetreten sind, die sich dann verzweigt hat, oder in mehreren oder in wesentlich ebenso vielen, als die wissenschaftliche Systematik jetzt Arten kennt.[1]

Die Frage ist vor allem eine Tatsachenfrage. Wäre das Leben spontan aus Anorganischem erwachsen, dann ist nicht abzusehen, warum es von Anfang an nur in einer Form hätte auftreten sollen und können, da die Verhältnisse, unter denen es auftreten konnte, doch wohl sehr verschieden waren und auch unter gleichen Verhältnissen mehrere, ja viele Möglichkeiten bestanden, wie ja jetzt das Leben unter gleichen Verhältnissen in den mannigfaltigsten Formen möglich ist, aber unter der Verschiedenheit der Verhältnisse sich noch bunter gestaltet. Ist das Leben eine Neuschöpfung gegenüber dem Leblosen, dann ist ebensowenig von vornherein auszumachen, daß es innerhalb der Grenzen des Pflanzen- bzw. des Tierreiches nur in einer oder ganz wenigen Urformen

---

[1] Vgl. Lehmen-Beßmer a. a. O. 2. Bd. 2. Teil (1921) S. 98—158. Der ganze Abschnitt ist von einem Fachmann, Karl Frank S. I., bearbeitet. Von demselben ist: Die Entwicklungstheorie im Lichte der Tatsachen. Freiburg i. B. 1911. — Bosch Fr., Die neuere Kritik der Entwicklungstheorien, besonders des Darwinismus. Köln 1914. — E. Becher, Naturphilosophie. S. 378 ff.

geschaffen werden durfte, wie daß es in vielen oder allen jetzigen Formen ins Dasein treten mußte. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hält nun die Abstammungslehre (Deszendenztheorie), d. h. die Ansicht, welche alle Lebensformen auf möglichst eine Urform zurückführt, die Geister in Spannung, und zwar vor allem in der Fassung des Darwinismus, so benannt nach seinem Urheber Charles Darwin (1809—1882), der in Deutschland in der extremsten Form von Ernst Haeckel, selbst unter Zuhilfenahme von Fälschungen,[1] vertreten und popularisiert wurde. Indessen auch die Abänderungsvorschläge des Neudarwinismus vermögen den Darwinismus nicht mehr zu retten. Um sein Erbe bemüht sich eine andere Form der Abstammungslehre, der Neulamarckismus, ohne jedoch besondere Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen zu können.

Nach der Darwinschen Theorie ist die Pflanzen- und Tierwelt aus je vier oder fünf ursprünglichen Formen, vielleicht auch aus einer einzigen Form entstanden, durch natürliche Auslese (Selektion; daher Selektionstheorie) oder Zuchtwahl, verbunden mit dem Kampf ums Dasein. Die Organismen erfahren nämlich fort und fort Abänderungen, teils durch Anpassen an äußere Verhältnisse und Übung der einen Organe und Vernachlässigung der anderen, vor allem aber infolge eines der Natur innewohnenden Triebes zum Variieren. Wie nun der Mensch bei den Tieren durch geschickte Auswahl der Exemplare bestimmte Eigentümlichkeiten in der Nachkommenschaft befestigen und so allmählich Spielarten und Rassen hervorbringen kann, so bringt die Natur durch das gleiche Verfahren in unmerklichen Übergängen allmählich neue Arten und Gattungen hervor. Die Abänderungen, welche die Organismen erfahren, sind aber teils nützliche, teils schädliche oder gleichgültige. Nur die Organismen mit nützlichen Abänderungen haben sich erhalten; die Zwischenformen mit gleichgültigen oder schädlichen Abänderungen sind in dem allgemeinen Kampfe, den die lebenden Wesen gegeneinander um das Dasein führen, untergegangen.

Gegen diese Hypothese heben wir mit Übergehung der Mängel ihrer Beweisführung nur den Widerspruch hervor, in dem sie mit der Naturwissenschaft und Erfahrung steht:

a) Es ist Tatsache, daß die Pflanzen- und Tierwelt gegenwärtig in bestimmte, feste Arten zerfällt. In der Hypothese Darwins ist es aber unerklärlich, wie solche feste Arten entstehen konnten, und noch unerklärlicher, daß dieselben konstant bleiben und gegen alle Eingriffe von außen sich in ihrer Unversehrtheit zu erhalten suchen. Diese Arten sind so gegeneinander abgeschlossen, daß entweder eine Paarung gar nicht möglich ist, oder die sog. Bastarde wieder in die natürliche Art zurückschlagen oder unfruchtbar sind.

b) Es gibt Tierarten, welche sich, z. B. durch die Funde in den ägyptischen Gräbern, auf mehr als fünf Jahrtausende zurück verfolgen lassen. Obwohl nun bei manchen derselben fünftausend und mehr Generationen dazwischen liegen, sind sie doch heute

[1] Vgl. E. Dennert, Die Wahrheit über E. Haeckel und seine Welträtsel. Halle 1909.

unverändert dieselben wie damals, so daß sich nicht einmal ein Ansatz zu einer Abänderung finden läßt.

c) Sind die Zwischenformen im Kampfe ums Dasein untergegangen, so müssen sie als Fossilien in der Erdrinde gefunden werden können, um so mehr als ihre Zahl Myriaden betragen muß. Es ist aber auch nicht eine Spur dieser Zwischenformen gefunden worden; ja es finden sich in den primären Schichten der Erdrinde bereits die bekannten Typen des Tierreiches fest voneinander unterschieden und ohne Spur eines Überganges des einen Typus in den anderen.

d) Die „Zeit" ersetzt niemals die hinreichende Ursache; derselbe Zufall, der die „unmerklichen Übergänge" hervorrief, mußte bald andere, entgegengesetzte Variationen erzeugen. Die „Variabilität" berührt nicht den Arttypus, dieser bleibt bei allen Abweichungen und Modifikationen unverändert. Das Naturgesetz der „Vererbung" geht nicht auf die bei den einzelnen Individuen auftretenden Abweichungen, sondern auf das Typische und der Art Eigentümliche. Für den „Kampf ums Dasein" nützen nur bereits erworbene, nicht erst in Bildung begriffene Organe, und ist die kunstvollere Organisation der höheren Tiere nicht notwendig ein Vorteil; besonders im Pflanzenreiche sind gerade die fundamentalsten Charaktereigenschaften, wie z. B. zwei Keimblätter bei den Dikotylen, ein Keimblatt bei den Monokotylen, die Stellung der Staubfäden in Kreisen oder Spiralen, hierfür vollkommen bedeutungslos. So ist der Darwinismus günstigstenfalls imstande, die Ausmerzung des Unpassenden, Lebensunfähigen zu erklären, aber nicht eine Höherentwicklung von Arten mit einfachem zu Arten mit immer kunstvollerem Bau.

Der sogenannte Neudarwinismus verlegt die entscheidenden Variationen in die Keime, namentlich um dem Einwurf des Fehlens der Zwischenglieder zwischen den Arten und der Nutzlosigkeit der kleinsten Variationen zu entgehen. Erst wenn der geschlechtliche Keim im Laufe der Generationen es in einer Richtung zu einer gewissen Höhe der Entwicklung gebracht habe, soll dieselbe nach außen durch das plötzliche Auftreten neuer Organe zur Erscheinung kommen. Allein dadurch werden nur ein paar Schwierigkeiten durch eine willkürliche Annahme beseitigt oder vielmehr durch ein neues Unerklärliches ersetzt. Warum sich die Keimzellen stetig in einer bestimmten Richtung entwickeln und warum diese Entwicklung erst dann nach außen hervortreten soll, wenn ihr äußeres Produkt nützlich ist, bleibt unbeantwortet.

Daß die Entwicklung nicht eine allmähliche und unmerkliche gewesen sei, sondern eine sprungweise sein müsse, wurde darum mehrfach angenommen und wollte durch direkte Beobachtungen bewiesen werden, nach welchen von einer Art sofort ohne allmählichen Übergang andere beständige Arten abzustammen schienen (Mutationstheorie von de Vries). Allein diese sprunghaften Abweichungen (Mutationen) der Tochterarten von der

Mutterart erklären sich daraus, daß die Mutterart keiner „reinen Linie“ (Johannsen) angehört, sondern einen Mischtypus darstellt, der in seinen Nachkommen nach den Mendelschen Regeln (bereits 1865 entdeckt von dem Augustinerabt Gregor Mendel [1822—1884]) wieder solche reine Typen ausscheidet, die nicht mehr die Merkmale mehrerer Rassen in sich enthalten. Auch gehen die Mutationen über eine bestimmte Breite, die im vorhinein in der Art, wenn auch nicht in jedem Individuum der Art, angelegt ist, nicht hinaus.

Schon lange vor Darwin hatte um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert Lamarck (1744—1829), ohne freilich solches Aufsehen zu erregen wie später Darwin, die Beständigkeit der Arten geleugnet und eine Entwicklung derselben mit Einschluß einer Urzeugung gelehrt. Sehen wir von letzterer ab, so will Lamarck die Entwicklung der Arten aus der Anpassung an die durch die äußeren Verhältnisse gegebenen Bedürfnisse erklären; mit Änderung der Verhältnisse müßten auch die Bedürfnisse sich ändern, den veränderten Bedürfnissen müßten andere Gewohnheiten entgegenkommen, insbesondere müßten besondere Organe mehr geübt werden und damit eine bessere Ausbildung erlangen, während andere nicht mehr nützliche zurückgebildet würden; aber auch ganz neue Organe würden gebildet, indem der Erkenntnis der neuen Bedürfnisse ein innerer Drang zur Ausbildung entsprechender Organe antwortete.

Gegenüber dem Darwinismus hat der Lamarckismus den großen Vorzug voraus, daß er die Zweckmäßigkeit der Organismen nicht aus bloßem Zufall, aus richtungslosen Variationen erklären will, sondern aus einer in den Organismen liegenden Zielstrebigkeit. Indessen ist der Erklärungsversuch doch mehr freie Erfindung als auf Tatsachen begründet. Für das Pflanzenreich ist das Vorhandensein eines Bewußtseins eine grundlose und darum unhaltbare Annahme. Und dort, wo Bewußtsein zuzugeben ist, werden ihm Leistungen zugeschrieben, für welche die reale Grundlage durchaus fehlt. Danach müßte es z. B. dem Menschen, der doch das höchststehende Bewußtsein hat, möglich sein, sich durch bloßen inneren Drang Flügel wachsen zu lassen, um fliegen zu können wie ein Vogel; wohl hat der Drang zum Fliegen uns in der neuesten Zeit die Flugmaschinen gebracht, aber daß der Mensch selbst ein geflügeltes Wesen werden wird, wagt doch wohl kein nüchterner Mensch zu glauben. — Der Neulamarckismus, der sich auf die Ausbildung der Lamarckschen Anschauung über die Wirkung der psychischen Kraft in der Höherentwicklung des Baues der Organismen geworfen hat, hat an diesen Mängeln nichts zu ändern vermocht. Einerseits wird das Bewußtsein der Pflanzen und Tiere als natürlich dem menschlichen weit nachstehend hingestellt, um ein Vorhandensein desselben und damit eine Wirksamkeit desselben um so glaubhafter zu machen, anderseits werden ihm Leistungen zugemutet, an welche die höchstentwickelte Technik noch nicht heranreicht. Auch ist gegen den Lamarckismus geltend zu machen, was schon gegen den Darwinismus hervorgehoben wurde, daß besonders im Pflanzenreich grundlegende Merkmale sich finden, welche für die Befriedigung etwelcher Bedürfnisse und für die Anpassung an bestimmte Verhältnisse durchaus bedeutungslos erscheinen.

Wenn im Vorstehenden verschiedene Entwicklungstheorien wegen ihrer jede Erfahrung überschreitenden, ja ihr widersprechenden und in sich selbst mangelhaften Aufstellungen abgewiesen werden mußten, so soll damit nicht behauptet werden, daß alles, was heute im System als selbständige Art aufgeführt wird, immer schon als solche bestanden hat, bzw. von Anfang an als solche ins Dasein getreten ist. Gewisse Tatsachen der Pflanzen- und Tiergeographie, Paläontologie (Lehre von den Wesen der Vorzeit) und Embryologie (Keimesgeschichte) legen es vielmehr durchaus nahe, daß bestimmte einander nahestehende Arten aus einer Urform sich entwickelt haben; insoweit wird die Konstanztheorie (Lehre von der Beständigkeit der Arten) der Deszendenztheorie Recht lassen müssen. Aber für eine Einstämmigkeit des Pflanzenreiches oder des Tierreiches, geschweige denn beider zusammen, liegen keine Anhaltspunkte vor, wie diese ja an sich höchst unwahrscheinlich, bzw. unmöglich scheint. Die zahlreich konstruierten Stammbäume sind ebenso bloße Phantasie, wie das von Haeckel so sehr gerühmte „biogenetische (d. h. die Entstehung des Lebens betreffende) Grundgesetz", nach welchem die Ontogenesis die Reproduktion der Phylogenesis wäre, d. h. in der Keimgeschichte des Individuums sich die Entwicklungsgeschichte der Art wiederholte und darum aus ihr abzulesen wäre; dabei werden die ersten Keime verschiedener Arten, die natürlich, anfangs noch ganz ungegliedert, einander leicht ziemlich ähnlich sind, ohne weiteres auch als innerlich ähnlich angesehen, während doch ihr gänzlich verschiedenes inneres Wesen durch die ganz verschiedene Entwicklung, welche sie nehmen, offenbar wird.

Begreiflicherweise hat sich das größte Interesse an der Abstammungslehre in breitesten Kreisen der Abstammung des Menschen zugewendet. Für uns kann dabei mit einigem Sinn nur die Abstammung und allmähliche Entwicklung des menschlichen Leibes in Frage kommen, da die Seele des Menschen, wie wir in der Psychologie zeigen werden, geistig ist und auch die Entstehung der individuellen Seele außerhalb der Gesetze der leiblichen Zeugung fällt. Anatomisch betrachtet besteht ein durchgreifender Unterschied zwischen dem Bau der am höchsten entwickelten Tiere und dem Menschenleibe. Das gilt vor allem vom Gehirn des Menschen und im Zusammenhange damit von dem Typischen des menschlichen Antlitzes sowie dem aufrechten Gang, der wieder von der Richtung der Wirbelsäule und von der Ausbildung des menschlichen Fußes abhängig ist. Die vielgesuchten Mittel- und Verbindungsglieder zwischen Menschen- und Tierleib sind nicht gefunden worden. Die chemische Ähnlichkeit von Menschenblut und dem Blut höherer Affen kann zu keiner eigentlichen „Blutsverwandtschaft" umgedeutet werden. Auch in rein leiblicher Hinsicht kennt somit die Wissenschaft keine tierischen Vorfahren des Menschen weder im Sinne einer direkten Stammesverwandtschaft des Menschen mit den höheren Affen, noch in dem Sinne einer Vetterschaft, d. h. einer Abstammung beider von einem gemeinsamen Vorfahren.[1]

---

[1] Vgl. J. Bumüller, Der Mensch. Kempten 1908. — J. Ranke, Der Mensch. 2 Bde. Leipzig 1912. — C. Gutberlet, Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung. Paderborn 1903. — E. Wasmann a. a. O. S. 437 ff.

Zweiter Teil.

Das Weltganze.

Im ersten Teil der Naturphilosophie haben uns die Einzelwesen der uns umgebenden sichtbaren Welt beschäftigt, wenn auch nur nach ihren gemeinsamen Merkmalen. Jetzt fassen wir die Gesamtheit aller dieser Einzelwesen ins Auge, nicht nach einem gemeinsamen Begriffe, der einen in jedem sich wiederholenden Seinsinhalt angibt, sondern insofern sie als nebengeordnete Teile ein gewisses Ganzes bilden, das nur ein einziges konkretes Ding ist und sein kann. Als erste Aufgabe ergibt sich uns daraus sofort, die Art der Einheit dieses Ganzen zu betrachten; eine nähere Ausführung dieses Punktes ist es eigentlich nur, wenn wir an zweiter Stelle die Ordnung im Weltganzen untersuchen; an dritter Stelle sei dann die Endlichkeit des Weltganzen als dessen wichtigste Eigenschaft erörtert.

1. Die Einheit des Weltganzen.

Dadurch, daß wir die Gesamtheit aller körperlichen Dinge als ein Ganzes fassen, ist über die Natur der Einheit dieses Ganzen noch gar nichts ausgemacht; sie ist vorerst nur eine solche, welche durch unser Denken geschaffen wurde, und braucht über eine Einheit des bloß äußerlichen Zusammenseins, der bloß äußerlichen räumlichen Beziehung nicht hinauszugehen. Daß indessen die Einheit des Weltganzen oder doch umfassender Bestandteile desselben nicht bloß in äußerlich räumlicher Zusammenordnung besteht, daß die Welt nicht bloß die Einheit eines regellos und zufällig zusammengeworfenen Haufens besitzt, ist schon gegeben mit den langen Zeugungsreihen der Lebewesen und mit den identischen Gesetzen, welche das ganze Weltall durchwalten. Viel häufiger ist darum in der Geschichte der Weltanschauungen die Neigung aufgetreten, die ganze Welt als eine substantielle Einheit zu nehmen. All den verschiedenen Richtungen gegenüber, die innerhalb dieser Gesamtanschauung möglich sind, stellen wir den Satz auf: Die Lehre von einer einzigen Weltsubstanz ist in allen Formen unhaltbar; das Ganze der sinnlich wahrnehmbaren Welt besteht aus einer Vielheit gegeneinander substantiell selbständiger Wesen.

Das Streben nach Einheit ist nicht bloß eine subjektive Richtung des menschlichen Geistes, sondern hat in der realen Welt ihre Grundlage, und unser Denken muß sich fortwährend bei Erkläiung der Wirklichkeit auf die Einheit hin halten. Die Einheitslehre aber, oder besser Einzigkeitslehre, die unter dem Namen „Monismus“ (μόνος, allein, einzig) sich als allein wissenschaftlich lautest anpreist, schillert selbst in den verschiedensten Farben und stellt keineswegs eine einheitliche Lehre dar. Monismus wird es

genannt, wenn ein von der Welt wesentlich verschiedener Gott als ihr Schöpfer geleugnet wird, so daß von der Zweiheit „Gott und Welt" (daher Dualismus von duo, zwei) nur die Welt übrigbleibt, wobei über die Einheit der Welt für sich noch gar nichts behauptet werden braucht. Diese Form des Monismus wird widerlegt durch den in der Natürlichen Theologie zu erbringenden Beweis, daß das Dasein der Welt das Dasein eines Schöpfers fordert. Monismus wird es ferner genannt, wenn gegenüber der Lehre einer Zweiheit der Welten, einer materiellen und geistigen, nur eine derselben anerkannt wird, so daß entweder die materielle oder die geistige Welt wegfällt, wobei wiederum nicht behauptet werden braucht, daß es nur eine einzige, sei es materielle, sei es geistige Substanz gebe. Wird das Dasein einer Welt des Geistigen geleugnet, dann redet man auch von Naturalismus, insofern die Natur als Gesamtheit der Weltwesen dem geistbegabten Menschen gegenübergestellt wird; der Naturalismus selbst reiht natürlich auch den Menschen den geistesbaren Wesen ein. Gegen den Naturalismus und den Materialismus, der nur Stoff kennt und nur physikalisch-chemische, bzw. mechanische Kräfte des Druckes und Stoßes gelten läßt, fällt die Hauptentscheidung in der Psychologie durch den Nachweis der Geistigkeit der Seele. Gegen den Spiritualismus (spiritus, Geist), der die Materie leugnet und nur Geistiges als real anerkennt, gilt alles, was wir auf Grund der Erfahrung über die Natur der körperlichen Wesen dargelegt haben.

Auf dem Boden des Materialismus eine substantielle Einheit der scheinbar vielen Weltdinge vertreten, hat keinen Sinn; in dieser Beziehung ist der Materialismus vielmehr verurteilt, extremster Pluralismus (plures, mehrere) zu sein, da er selbst die Organismen in bloße Aggregate eigentlich substantiell selbständiger Atome, oder wie die nach dem jeweiligen Stand der Wissenschaft letzten Bestandteile der Materie heißen, auflöst; bei ihm zerflattert und zersplittert alles zu Staub und ist die ganze Welt nur eine kosmische Staubwolke; er ist nur ödeste Einerleiheitslehre. — Dagegen wird der Spiritualismus häufig als Monismus im eigentlichen Sinne dieses Namens verfochten, indem das Dasein nur einer einzigen individuellen geistigen Substanz gelehrt wird; und zwar trägt dieser Monismus entweder intellektualistischen oder voluntaristischen Charakter, je nachdem man das eigentliche Wesen und die Grundtätigkeit des Geistes im Erkennen oder im Wollen sucht. Die intellektualistische Form stützt sich vorwiegend auf Erwägungen der Erkenntnislehre (erkenntnistheoretischer Monismus), der wieder je nach diesen Erwägungen und damit etwa verbundenen spekulativen Annahmen verschiedene Formen haben kann, z. B. die des Solipsismus, welcher nur die Existenz des individuellen erkennenden Ich allein (solus ipse) für gesichert hält und alles andere, einschließlich anderer erkennender Wesen, für immanente Vorstellungen dieses einen Ich ausgibt, oder die des Impersonalismus, wenn auch das individuelle Ich nur eine Vorstellung eines höheren unpersönlichen Bewußtseins sein soll. Letzterer mündet aus in den unpersönlichen Pantheismus (πᾶν alles, θεός Gott), der wieder einen Persönlichkeitspantheismus zur Seite hat, je nachdem das eine geistige, alles Seiende in sich als einziger Substanz befassende Urwesen persönlich oder unpersönlich gedacht wird; der eine wie der andere kann auch voluntaristisch sein. Als Pantheismus ist der Monismus das Widerspiel des Naturalismus, indem er von der Zweiheit Natur und Gott das erste Glied in Gott sich auflösen läßt. Von all den aufgezählten Formen gibt es wieder Zwischenformen, Kreuzungen und Fortbildungen. Neben sie tritt dann, ebenfalls von der Erkenntnislehre her, eine Form des Monismus, welche im Gegensatz zum Materialismus und Spiritualismus die Erkennbarkeit der Natur der einen allem zugrunde liegenden Substanz leugnet (agnostischer Monismus; ἄγνωστος, unbekannt, unerkennbar), oder es wird auf die Unerkennbarkeit weniger Gewicht gelegt, aber doch die Verschiedenheit der Ursubstanz von Stoff und Geist festgehalten und diese nur

als Akzidenzien der einen Substanz gewertet. Hieher gehört der geschichtlich für den Monismus der neueren Zeit grundlegende Spinozismus (von seinem Urheber Spinoza). Da dieser Monismus das stoffliche und geistige Geschehen ohne gegenseitiges Aufeinanderwirken nebeneinander (parallel) laufen läßt oder als verschiedene Seiten desselben Urgeschehens begreifen will, wird er zum paralelleliſtischen Monismus mit verschiedenen Gestaltungen. Endlich kann sowohl die Realität des Stofflichen wie des Geistigen anerkannt werden (realistischer Monismus im Gegensatz zum idealistischen, wie es der Solipsismus ist), aber die ganze Welt wird gleichwohl zu einem einzigen Organismus zusammengeschlossen in Analogie mit dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen.[1]

Verschiedentlich wurde schon angegeben, wo die einzelnen Formen ihre Würdigung finden; bei anderen ergibt es sich von selbst, wo die für ihre Beurteilung maßgebenden Wahrheiten zu suchen sind. Im gegenwärtigen Zusammenhang müssen wir uns damit begnügen, jenen Monismus zu widerlegen, der eine substantielle Einheit der Weltdinge lehrt, mit welchen Gründen er auch immer das tun und in welcher Form er dabei auch immer auftreten mag.

Daß das Weltganze keine substantielle Einheit bildet, ergibt sich eigentlich aus allem, was wir bisher in der Naturphilosophie erörtert haben. Wir sehen nicht bloß diese Welt in die des Anorganischen und Organischen zerfallen, letzteres wieder in das Pflanzenreich und das Tierreich. Auch diese Reiche für sich bilden nicht je eine substantielle Einheit. Von der Welt des Unbelebten wird das, wenn ihre Wirklichkeit überhaupt ernstlich anerkannt wird, kaum bestritten; wir sehen ja, wie die leblosen Körper sich nach ihrer chemischen Zusammensetzung wesentlich voneinander unterscheiden, wie abgesehen davon auch Körper ganz gleicher chemischer Beschaffenheit unabhängig voneinander sich bewegen, wie sehr ihre eigene Einheit mehr eine zufällige Ungeteiltheit ist, da nach der Teilung die einzelnen Teile ebenso selbständig fortbestehen und sich bewegen und auf andere Körper wirken, wie vor der Teilung das Ganze, aus dem sie entstanden sind. Im Pflanzen- und im Tierreich haben wir, abgesehen von der höchst wahrscheinlich vielstämmigen Entwicklung, eine ununterbrochene Zeugungsreihe, in welcher Individuum auf Individuum in zahlloser Vielheit sich folgt. Jede dieser individuellen Substanzen sehen wir nach der Zeugung ihr Eigenleben führen, jede offenbart sich als in sich und gegen andere abgeschlossenen Lebenszusammenhang und Tätigkeitsmittelpunkt. Am klarsten wird dem einzelnen Menschen die Unmöglichkeit der substantiellen Einheit des Weltganzen durch das Selbstbewußtsein, durch welches er sich selbst als Individuum mit eigenem Denken und freiem Wollen, als Ausgangspunkt der mannigfachsten Handlungen und Auswirkungen auf die Umgebung unmittelbar weiß oder sicher erschließt, wie er umgekehrt zahlreiche nicht gewollte Einwirkungen von außen empfängt. Solcher vernünftiger, selbstmächtiger Individuen gleich

[1] Vgl. Fr. Klimke, Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Freiburg i. B. 1911. — P. Minges, Der Monismus des deutschen Monistenbundes. Münster 1919. — J. Kleutgen a. a. O. 2. Bd. 400 ff.

sich muß er aber nach all seinen Erfahrungen und nach beliebig zu machenden Proben, wie sie vor allem der sprachliche Verkehr mit sich bringt, außer sich noch viele, ja zu Tausenden anerkennen.

Es kann also mit Grund nicht in Zweifel gezogen werden, daß das Weltganze aus unzählbar vielen einzelnen, voneinander mindestens numerisch verschiedenen Substanzen sich zusammensetzt, wodurch die substantielle Einheit des Weltganzen selbst ausgeschlossen ist. Eine Ansicht, welche letztere verficht, kann sich nur halten, wenn sie die tatsächlich beobachtbare, freilich in gegenseitiger Wechselwirkung stehende, aber gerade dadurch sich bestätigende Vielheit und Schichtung der Dinge außer acht läßt. Sobald sie anfängt, dem Zusammenhang der Erscheinungen nachzugehen und als zusammengehörig sich Zeigendes zusammenstellt, wird sie in die angebliche individuelle Weltsubstanz eine ebenso reiche und ebenso geartete Gliederung einbauen müssen, wie sie im wesentlichen der gewöhnlichen Anschauung und der Auffassung der Naturwissenschaft entspricht. Die behauptete substantielle Einheit des Weltganzen wird dadurch notwendig gesprengt, oder wenn sie trotzdem beibehalten werden wollte, ist das nur möglich dem bloßen Namen nach oder in offenem Widerspruch zu der von den Erscheinungen erzwungenen Anerkennung der in ihnen sich kundgebenden Vielheit von Substanzen.[1]

Das Weltganze bildet mithin keine substantielle Einheit, es ist kein Eines an sich, kein Eines im eigentlichen Sinne. Ein oberflächlicher Blick sagt uns aber schon, daß zwischen den einzelnen Dingen in der Welt ein allseitiger Wirkungszusammenhang besteht: das Weltganze bildet also keine bloß subjektive, vom menschlichen Betrachter geschaffene Ganzheit und Einheit, sondern ein natürliches Ganzes und Eines, wie noch näher zu zeigen ist.

2. Die Ordnung im Weltganzen.

Fassen wir die so vielen, so verschiedenen körperlichen Wesen als eine Einheit und als Ganzes, so entsteht die Frage, wodurch diese Verkettung der Dinge bewirkt wird, welches Band sich um all die zahllosen Wesen schlingt. Wir haben bereits mehrfach auf den Kausalzusammenhang, der sich allenthalben aufdrängt, hingewiesen. Nach der verschiedenen Art der Ursachen ergeben sich uns mehrfache Gesichtspunkte, welche eine Einheit des Weltganzen erweisen.

Wir beginnen mit der Materialursache. Die ganze Körperwelt baut sich letztlich aus gewissen Urbestandteilen, Elementen, auf. Wir können als solche für uns die bekannten chemischen Elemente nehmen. Wenn auch das bisher geltende System derselben ins Wanken kommt und auf noch weiter zurückliegenden Urstoffen zu beruhen scheint, so sind die bisherigen Elemente doch wichtige Durchgangspunkte und verhältnismäßig beständige Bausteine

[1] Vgl. H. Ostler a. a. O. S. 132 ff. 191 ff.

der sichtbaren Körperwelt; auch ist die Hoffnung wohl trügerisch, die ganze Mannigfaltigkeit auch nur der leblosen Welt auf einen einzigen Urstoff zurückzuführen, wenn auch die Hundertzahl der jetzigen Elemente eingeschränkt werden mag. Die Einheit der Körperwelt zeigt sich nun darin, daß dieselben Grundstoffe überall wiederkehren bis in die fernsten Gestirne hinaus, wie die Spektralanalyse ergibt. Überall auch stoßen wir auf dieselbe Molekular- und Atomstruktur, überall auf dieselben Gesetze, nach welchen sich die Elemente zu komplizierteren Körpern verbinden. Das Gebiet der Materialursache in ausschließlichem Sinne haben wir damit freilich schon verlassen; aber der leblose Stoff, wenn er schon geformt ist, ist doch wieder Materialursache für die organische Welt, in der Formalursachen dann auch selbständig hervortreten.

Im Reiche des Organischen gewahren wir einen unsagbaren Reichtum von Formen. Zunächst existiert jede Form in Tausenden und aber Tausenden von Einzelwesen. Die Formen als solche dann stehen ihrerseits keineswegs unvergleichbar nebeneinander, ihre Mannigfaligkeit durchzieht als einigendes Band die Mannigfaltigkeit der gegenseitigen Ähnlichkeiten, welche den Menschen immer wieder lockt, ein System des Pflanzenreiches und des Tierreiches aufzubauen, die Arten zu Gattungen, diese aufsteigend zu immer höheren Einheiten zusammenzufassen, und es ist neben dem Reichtum gerade auch die Vielheit der Ähnlichkeits- und damit Einheitsbeziehungen, welcher den Aufbau solcher Systeme erschwert, da Ähnlichkeiten selbst zwischen den entferntesten Arten auftreten. Im Zeitalter der Herrschaft der Abstammungslehre ist es nicht nötig, dabei länger zu verweilen, wiewohl auch die Abstammungslehre mit den Kreuz- und Querlinien der Ähnlichkeitsbeziehungen ihre liebe Not hat, daß sie ihr mit anderem geradezu zum Verhängnis werden.

Die Ursache im vornehmsten Sinn, die Wirkursache, kommt zur Geltung schon bei der Zusammensetzung der chemisch gemischten Stoffe und beim mechanischen Stoß und Druck irgendwelcher Massen. Sie verkettet die Tausende von Einzelwesen durch die sich verzweigenden und kreuzenden Zeugungsfolgen zu natürlichen Einheiten. In allerdings beschränktem Maße wird sie auch durch das Mittel der Entwicklung Pflanzen- und Tierarten, die vorläufig der Wissenschaft noch selbständig gelten, miteinander verknüpfen. Neben diesen mehr geraden Einheitslinien finden wir zahllose Querlinien, die zum Teil mehr unter den Gesichtspunkt der Materialursache fallen. Wie nämlich die leblose Natur Voraussetzung der belebten ist, so hinwiederum das Pflanzenreich als Nahrung Voraussetzung des Tierreiches. Innerhalb des Pflanzenreiches selbst sind die einen Pflanzen Wegbereiter der andern. Viele Tiere erweisen aber auch den Pflanzen wesentliche Dienste (Vermittlung der Befruchtung und Sammenverbreitung, Vertilgung von Schädlingen, Düngung, Lockerung des Erdreiches usw.). Ein breiter Wechselverkehr besteht zwischen Tierreich und Pflanzenreich durch die Ausatmung der Kohlensäure durch die Tiere, welche die Pflanzen begierig aufnehmen, während sie mit Sauerstoff zahlen. Die Tiere hinwieder für sich sind vielfältig aufeinander angewiesen in freundlichem (Gasttiere) und feindlichem Sinne (Raubtiere). In dieses ganze Getriebe greift außerdem der Mensch mit Bewußtsein und nach eigener Entscheidung ein, selbst getragen durch den Dienst der ihn umgebenden Wesen und dieselben sich absichtlich dienstbar machend, angefangen von der einfachen Schwerkraft und den starren Kräften der toten Materie bis zum höchstorganisierten Tiere.

Der irdischen Welt und ihrem Wechselverkehr haben wir bis jetzt zumeist unsere Aufmerksamkeit zugewendet. Alles Leben auf der Erde aber hat seine notwendige Quelle in der Sonnenwärme und weist darum in seinem winzigsten Erzeugnis hinaus ins Weltall, dem auch die Erde als Ganzes angehört. Daß da draußen allenthalben dieselben Stoffe vorhanden sind und dieselben Gesetze für ihre Verbindung herrschen, wurde schon erwähnt. Es ist aber vor allem eine Kraft, die allgemeine Anziehungskraft, welche all die

Massen der Himmelskörper zur Einheit zusammenhält. Die Erde mit dem in ihrem Bann stehenden Mond kreist um die Sonne, ihr tun es gleich eine Zahl anderer Planeten, zum Teil ebenfalls mit Trabanten, das ganze Planetensystem mit der Sonne als Führerin scheint wieder von einer Zentralsonne angezogen und beherrscht, gleich zahllosen anderen Sonnen, die als Fixsterne am nächtlichen Himmel glänzen.[1]

Den einzelnen Naturwissenschaften kommt es zu, das Bild, das wir hier nur in den größten und allgemeinsten Zügen zeichnen konnten, in seine Einzelheiten und Besonderheiten zu verfolgen und über die Berechtigung weittragender Annahmen wie der Ätherhypothese und anderer zu befinden. Allenthalben aber geht die Naturwissenschaft von der Überzeugung aus und findet sie auch auf Schritt und Tritt bestätigt, daß die Welt von Gesetz und Ordnung durchwaltet ist; in Frage steht jeweils nur, welche Ordnung verwirklicht ist und welches ihre Gesetze und deren Formeln sind. Unsere Übersicht genügt, das Bestehen eines einheitlichen Weltplanes, einer Weltordnung zu beweisen, die ins kleinste bis über die Grenzen des von uns durch das Mikroskop Erreichbaren hinausgeht und in den riesenhaften Verhältnissen des Alls sich wieder einem sicheren Abschluß unseres Erkennens entwindet. Denn Ordnung ist nichts anderes als eine Mannigfaltigkeit, deren Glieder ein Gesetz und eine Regel befolgen, sei es daß dieses Gesetz jedem Ding einen bestimmten Ort anweist oder ihm auch die Bahnen seiner Bewegung vorschreibt oder zuhöchst nach der Richtung auf ein Ziel und einen Zweck alles leitet.

An diesem Punkte stellt sich uns die Frage in den Weg, ob auch vorbildliche Ursachen und Zweckursachen in der Natur wirksam sind und ein Band ihrer Einheit abgeben; mit anderen Worten: ob eine teleologische Naturbetrachtung (τέλος = Ziel, Zweck) objektiv berechtigt ist.

Schon die alten Materialisten wie Demokrit und Epikur verbannen alle Zweckursachen aus der Natur; nicht um eines bestimmten Zweckes willen seien die Dinge hervorgebracht worden, sondern, nachdem sie da sind, bringen sie gewisse Wirkungen hervor, die, ohne beabsichtigt zu sein, das natürliche Ziel ihrer Tätigkeit sind. Seit Baco und Cartesius hat die Naturwissenschaft das Studium der Zwecke als hinderlich für ihren Fortschritt erklärt, seit Spinoza auch die Philosophie die Zweckursachen vielfach als menschliche Träume und Einbildungen verspottet. In unseren Tagen bekämpft die Zweckursachen mit aller Heftigkeit der Darwinismus; er will die „Finalität" durch „Kausalität" ersetzen, um so der Annahme eines weltordnenden Geistes zu entgehen: Nicht um zu sehen, haben Mensch und Tier Augen, sondern weil sie Augen haben, sehen sie. Daß die Natur nicht von Zwecken durchwaltet sein könne, will positiv bewiesen werden durch zahlreiche Zwecklosigkeiten, ja Zweckwidrigkeiten (Dysteleologien), welche in der Welt sich finden. „Man erwäge, daß zur Naturzweckmäßigkeit diejenige der Giftzähne und Raubtierkrallen gehört!" Wir beobachten überdies ein „Gegeneinander-

[1] E. Becher, Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung. Berlin 1915. — C. Braun, Über Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft. Münster 1905. — Hagemann-Endres, Metaphysik. Freiburg 1914. S 65—72. Handmann-Killermann, Das Buch der Natur (bisher 2 Bände) Regensburg (1914. 1920). — S. theol. I. q. 65 a. 2.

wirken zweckmäßiger Einrichtungen in der organischen Welt": „Die Natur verleiht auf der einen Seite einem vielverfolgten Tier schnelle Bewegungsorgane, Schutzfärbung, Schutzinstinkte usw., anderseits seinem Verfolger aber auch Schnelligkeit, feine Sinnesorgane, Überlistungsinstinkte, Fangmittel usw. Warum diese sich widersprechenden und einigermaßen sich paralysierenden Maßnahmen? Sie scheinen nicht auf eine einheitliche Weltvernunft mit einheitlicher harmonischer Zwecksetzung hinzuweisen."[1]

Zur Aufhellung dieser heißumstrittenen Frage bemerken wir im Rahmen der Naturphilosophie:

Bei Erörterung der Zweckursache wurde ausgesprochen, daß dieselbe eigentlich nur dort in Betracht komme, wo bewußte, frei wollende Wesen tätig sind. Vorausgesetzt, daß der Mensch als solches anerkannt wird, kann natürlich das Vorkommen von Zweckursachen und vorbildlichen Ursachen, wenn wir den Menschen zur Natur, zum Weltganzen zählen, im Weltgetriebe nicht geleugnet werden. Aber nicht das steht jetzt zur Erörterung, ob der Mensch in seinen kleinen Kreisen nach Zwecken handelt, sondern ob solche Zwecke auch hinter der vernunftlosen Natur im einzelnen und im ganzen zu suchen sind. Das bejahen, heißt letztlich nichts anderes als behaupten, daß die Welt das absichtsvolle Werk eines überweltlichen Geistes sei. Wird diese Folgerung gezogen, dann empfiehlt es sich, wenigstens wenn, wie in diesem Buche, die Wahrheiten über dieses überweltliche höchste Wesen und die Gründe, die für seine Existenz sprechen, insgesamt in einem eigenen Abschnitt, der Natürlichen Theologie, zur Behandlung kommen, die abschließende Behandlung jener Folgerung und der ihr entgegenstehenden Schwierigkeiten dieser Theologie zu überlassen; denn die Naturphilosophie will ja ihrem Begriffe nach sich auf die der Natur selbst innewohnenden Ursachen beschränken. Wer die Folgerung auf einen überweltlichen Ordner ablehnt, der muß allerdings diese Streitfrage, soweit sie naturwissenschaftliche und naturphilosophische Unterlagen hat, in der Naturphilosophie zum Austrag bringen. Wenn die Natur ihre letzten Gründe in sich selbst hat, dann gibt es eben keine andere Wissenschaft mehr, die über die Naturwissenschaft hinaus weiter zurückführt. Aber ganz verfehlt wäre es, die Ablehnung einer überweltlichen Ursache auf die bloße Definition der Naturwissenschaft bzw. Naturphilosophie zu gründen; denn diese Definition besagt nur die Abgrenzung eines Arbeitsgebietes, die freilich sachlich gerechtfertigt ist; indes irgendeine Behauptung über die Unzulässigkeit jenseits dieses Gebietes liegender Ursachen oder ihre Erkennbarkeit ist damit in keiner Weise ausgesprochen, oder wo dies die Ansicht ist, wird ihr durch den Begriff der Naturphilosophie nichts von bloßer Willkürlichkeit und Beweislosigkeit genommen.

Ein überaus störendes Mißverständnis, welches unsere Frage zu verwirren pflegt, ist, daß die teleologische Betrachtung der Natur die Zweckursachen an Stelle der Wirkursachen setzen will. Indes nicht Ersatz, sondern Ergänzung der kausalen Naturerklärung will die Teleologie sein. Daß alle Zwecke in der Welt durch Wirkursachen erreicht werden müssen, wird nicht geleugnet; was behauptet wird, ist, daß in der Reihe dieser Wirkursachen auch zwecksetzende eine Rolle spielen. Weil wenigstens der innere Zweck in dem objektiven Erfolg eines Vorganges offenbar wird, darum können die Zweckursachen auch erkennbar werden, wo die Wirkursachen verborgen bleiben. Ein Zweck und ein objektiver Weltplan als Erfolg setzen aber

[1] E. Becher, Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen. Leipzig 1917. S. 126 f.

mindestens dann einen Zweck und ein Vorbild (einen subjektiven Weltplan) als Ursachen voraus, wenn eine Mannigfaltigkeit von Gliedern auf einen bestimmten Erfolg hingerichtet ist, ohne daß diese Hin- und Zusammenordnung für die einzelnen als an sich notwendig erscheint. Denn jedes Glied hat zwar notwendig irgendeine bestimmte Richtung der Betätigung, aber daß jedes Glied unter den vielen möglichen Richtungen gerade die eine bestimmte hat, die es mit der Richtung anderer Glieder zusammenpaßt und zusammenbindet, erfordert eine Ursache, welche richtunggebend die Mannigfaltigkeit der Glieder beherrscht. Diese Ursache kann zuletzt nicht selbst bloß eine blinde Kraft sein, sondern da ihre Tätigkeit die Auswahl bestimmter Richtungen unter einem einheitlichen Gesichtspunkte ist, kann es nur eine Ursache sein, die den Zusammenhang jener Richtungen mit einem bestimmten Erfolg im vorhinein bewußt erfaßt und, jenen Erfolg als Ziel setzend, die entsprechenden Richtungen auswählt und den verschiedenen Gliedern, die zusammenwirken müssen, gibt. In der Tätigkeit dieser Ursache üben bewußte Zwecke eine wahre Ursächlichkeit, die auch in den mittelbaren Wirkungen der Ursache sich ausprägt. Nun finden wir solche Zusammenordnungen einer Mehrheit von Gliedern zur Einheit eines Erfolges im Weltall nicht bloß als einzelne verstreute Zufallstreffer, sondern als ständig und überall wirksames Gesetz. Das ganze All ist die Zusammenfassung einer ungeheueren Mannigfaltigkeit mannigfaltig abgestufter Einheiten. Um so unabweisbarer ist das Dasein eines überweltlichen, das Weltall mit seinem Gesetz durchwaltenden, ordnenden Geistes.

Auf die Versuche, diesem Beweisgange die Grundlage zu entziehen durch Aufzeigung zahlreicher Zwecklosigkeiten und Zweckwidrigkeiten, auf denen sogar ganze Systeme sich aufbauen wie der **Pessimismus** eines **Arthur Schopenhauer** (1788—1860) und **Eduard von Hartmann** (1842—1906), welchen die bestehende Welt die denkbar schlechteste und das Produkt eines unsäglich gequälten, vernunftlosen Urwillens ist, ist zu erwidern:

Die Teleologie in der Welt hängt keineswegs von dem Nachweise ab, daß die bestehende Natureinrichtung die beste ist. Übrigens ist vieles, was früher als zweckwidrig galt, später als sehr zweckmäßig erkannt worden, z. B. die noch vor kurzem sogar als schädlich erachtete Schilddrüse, welche für die Physiologie des Stoffwechsels eine sehr wichtige Funktion hat. Und wenn z. B. bei den Lebenskeimen der Untergang die Regel, die Erhaltung und Entwicklung die Ausnahme ist, so sind deshalb die untergegangenen Keime nicht zwecklos ins Leben getreten; für das Streben der Natur, auch unter den ungünstigsten Verhältnissen die Art zu erhalten, ist gerade die massenhafte Produktion der Lebenskeime eine sehr zweckmäßige Einrichtung. Schon der Zweck, einen unendlichen Formenreichtum zu entwickeln, gibt ganzen Gruppen von Organismen die Existenzberechtigung.

Ein gewisser **naiver Optimismus** ist schon ausgeschlossen durch die **Endlichkeit der Welt**; es kann keine absolut beste Welt geben, weil alles Endliche als solches noch besser sein könnte, als es ist, sonst wäre es ja unendlich. Hinwiederum zeigt sich die in der Welt waltende Vernunft gerade auch dadurch, daß sie mit unvollkommenen Mitteln auch Großes zu ereichen weiß. Daß jenseits eines gewissen Umfanges solche Mittel ihren Zweck nicht mehr erreichen, ist mit ihrer Endlichkeit gegeben. Der Schmerz z. B. ist

Hüter des Lebens und schreckt die empfindenden Wesen von dem zurück, was ihr Leben bedroht; wenn er auch fühlbar ist, wo er diesen Zweck nicht mehr erfüllen kann, ist das mehr oder weniger unvermeidliche Begleiterscheinung. Giftzähne und Raubtierkrallen sind jedenfalls für ihre Besitzer nicht unzweckmäßig. Auch das Gegeneinanderwirken zweckmäßiger Einrichtungen in der organischen Natur widerlegt nicht die Einheit und Harmonie ihrer Zwecke, da es zweckmäßig ist, daß z. B. die eine Art durch die andere erhalten und gerade deswegen die andere Art nicht ausgerottet wird. Die Erhaltung eines gewissen Gleichgewichts ist das Ziel des Spieles und Gegenspieles der Artvorzüge, das an sich eines gewissen Reizes nicht entbehrt. Dabei ist in Rechnung zu ziehen, daß die körperlichen Lebewesen ihrer Natur nach dem Tode verfallen sind, und es ist fraglich, ob die Welt um so viel vollkommener erscheinen würde, wenn jedes Lebewesen seinen „natürlichen Tod" durch Altersschwäche fände.

Demnach bleibt die Tatsache einer großartigen Ordnung des Weltganzen bestehen, wenn auch nicht jede Einzelheit erklärbar sein mag, und damit auch die Berechtigung der Anschauung, daß dieses Weltganze die letzten Gründe seiner wunderbaren Ordnung nicht in sich selbst habe. Dabei wurde schon erwähnt, daß die harmonische gegenseitige Zuordnung der Weltdinge diesen nicht an sich notwendig ist, daß mithin die physische Weltordnung keine unbedingt unabänderliche ist. Wenn wir z. B. die Entwicklung des Universums aus einem Nebelball nach der Kant-Laplaceschen Hypothese zugrunde legen, dann war von Anfang an die Verteilung der Massen in diesem Nebelball auf die Ordnung der Weltkörper, welche daraus entstanden sind, hingerichtet, Geschwindigkeit und Richtung der Bewegung darauf angelegt, aber keiner dieser Faktoren ist an sich in der Natur der ursprünglichen Masse als solcher gelegen. Übrigens sehen wir, daß auch die Menschen fortwährend in ihrem engen Kreise den Verlauf der Geschehnisse frei beeinflussen, und sie, wenn auch wieder in Anpassung an die Naturgesetze, von der Richtung ablenken, in welcher sie sich selbst überlassen verlaufen würden. Um so weniger kann bestritten werden, daß von seiten der Natur durchaus die Möglichkeit bestehe für ein Eingreifen des über ihr waltenden göttlichen Künstlers; kurz die Naturphilosophie kann die Möglichkeit der Wunder nicht leugnen.[1]

3. Die Endlichkeit des Weltganzen.

Unter allen Eigenschaften der Welt ist ihre Endlichkeit die wichtigste. Wir haben sie gelegentlich schon angezogen, müssen sie aber jetzt noch nach ihren verschiedenen Richtungen betrachten. Wir stellen den Satz auf: Die Welt ist endlich: 1. nach der Zahl der sie bildenden selbständigen Wesen; 2. nach ihrem Seinsinhalt; 3. nach ihrer räumlichen Ausdehnung; 4. nach ihrer Dauer.[2]

1. Die Welt ist ein Ganzes, das aus einer Unsumme körperlicher selbständiger Wesen besteht. Die Zahl dieser das Weltganze bildenden Wesen kann nicht unendlich sein. Wie man sich auch stellt zur Denkbarkeit des abstrakten Begriffes einer

---

[1] Über den strengen Wunderbegriff, der, wie es der Name andeutet, verlangt, daß das Wunder als außerordentliches Ereignis im buchstäblichen Sinne erkennbar sei, eben Verwunderung errege, brauchen wir uns hier nicht näher auszulassen.

[2] Vgl. E. Becher, Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung. S. 15 ff.

unendlichen Zahl, jedenfalls muß man gegen die angenommene Realität einer unendlichen Zahl gelten lassen, daß sie einerseits aus lauter endlichen Summanden bzw. Teilsummen bestehen und damit selbst nur endlich sein kann, anderseits aber unendlich sein soll, was ein innerer Widerspruch ist und sich selbst aufhebt. Der Hinweis darauf, daß z. B. eine Strecke eine unendliche Summe von Punkten in sich schließe, ändert daran nichts; denn die Punkte sind nicht Bestandteile der Strecke, und die Annahme einer unendlichen Zahl von Punkten, deren Denkbarkeit dahingestellt bleibe, ist nur ein Ausdruck dafür, daß Punkte niemals eine Strecke bilden können.

2. Das Weltganze ist endlich seinem Seinsgehalt nach. Endlich sind ihrem Seinsinhalt nach alle einzelnen Bestandteile des Weltganzen, also ist auch das Weltganze selbst seinem Seinsinhalt nach endlich. Zwar ist bei realen Dingen ihre reale Zusammenfassung nicht restlos identisch mit ihrer abstrakten Summierung; auch die Besonderheit ihrer gegenseitigen Lagerung oder Ordnung bedeutet etwas Positives; aber die Ordnung von Endlichem und endlich Vielem kann selber immer auch nur endlich sein.

3. Das Weltganze stellt sich uns vor allem dar als eine Vielheit von räumlich ausgedehnten Dingen, deren einzelne Glieder selbst wieder nach räumlichen Beziehungen zusammengeordnet sind. Wie bei der Zahl der Weltdinge handelt es sich auch bei ihren Ausdehnungen und gegenseitigen Abständen um reale Ausdehnungen und Abstände; eine reale Ausdehnung und Entfernung von unendlichem Ausmaße wäre ebenso ein Widerspruch wie eine reale unendliche Zahl; sie wäre aus realen endlichen Teilen zusammengesetzt und darum selbst endlich, obwohl sie als unendlich vorausgesetzt würde. Mithin kann kein Raummaß der Welt unendlich sein. Damit ist aber nicht gesagt, daß wir auch tatsächlich einmal irgendwie bis zur Grenze des Weltalls vordringen müßten oder die Raumgröße des Alls einmal irgendwie würden bestimmen können. Eine relativ unendliche Ausdehnung, d. h. unendlich bezüglich der von unserem Erkennen erreichbaren Grenzen, kann der Welt an sich ebenso eignen wie eine relativ unendliche Zahl ihrer Glieder oder Teile. Aber es ist an sich auch die Möglichkeit eines solchen Erkennens nicht ausgeschlossen, wie ja auch in dieser Richtung bereits positive Berechnungen angestellt wurden.

4. Von ganz besonderem Interesse ist die Endlichkeit der Welt ihrer Dauer nach. Daß die Weltdinge veränderlich sind, zeigt der Augenschein; die Dauer der Welt ist mithin zeitliche Dauer; diese schließt eine ununterbrochene Folge von Vorher und Nachher in sich. Da mithin die Weltzeit als reale Zahl betrachtet werden kann, ist eigentlich mit der Unmöglichkeit einer realen unendlichen Zahl auch in der Frage nach der Unendlichkeit der

Weltzeit die Entscheidung schon gefallen. Doch müssen wir auf diesen Gegenstand noch weiter eingehen, da wir mitten im Strom der Weltzeit stehen und von unserer Gegenwart aus nach vorwärts und nach rückwärts schauen und selbst bei Annahme der Endlichkeit bzw. Unendlichkeit der Weltzeit die daraus sich ergebenden Folgerungen nicht nach beiden Richtungen hin die gleichen sind.

Zu denjenigen, welche eine zeitlich anfangslose Welt lehren, gehört vor allem Aristoteles. Nach ihm steht die Welt zu Gott im Verhältnisse des Bewegten zum Beweger. Die Bewegung aber müsse anfangslos sein. Hätte sie angefangen, so hätte das Bewegende aus der Ruhe zur bewegenden Tätigkeit übergehen müssen; das aber wäre nur möglich gewesen durch eine Bewegung; somit hätte die Bewegung da sein müssen, bevor sie entstanden ist. Ist aber die Bewegung anfangslos, so ist es auch das Bewegte, die Welt. Eine anfangslose Welt lehrten in der Zeit der Kirchenväter unter anderen Origenes (186—235), nach welchem es Gott seiner Allmacht und Allherrschaft schuldig ist, die Welt von Ewigkeit her zu erschaffen —, und in den späteren Jahrhunderten im Anschluß an Aristoteles besonders die arabischen Philosophen. — Hierher gehören auch jene Materialisten der Gegenwart, welche die „Ewigkeit von Materie und Bewegung" lehren; ferner jene neueren Philosophen, welche in Gott die notwendig wirkende Ursache der Welt erblicken. Gott hat die Welt hervorbringen müssen, sagen sie, weil er von Natur aus Ursache und tätig ist, jeder Ursache aber eine Wirkung entspricht, eine Begründung, deren Schwäche aus der Lehre von den Ursachen erhellt. — Demgegenüber steht in alter und neuer Zeit die Lehre, daß die Welt einen zeitlichen Anfang, also endliche Dauer hat. Ihre Vertreter sind nur darüber nicht einig, ob die Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung streng bewiesen werden könne, was der hl. Thomas verneint, Albertus Magnus, Bonaventura (1221—1274) und andere aber bejahen.[1]

Thomas begründet seine Ansicht damit, daß das Wesen jedes Dinges von Ort und Zeit abstrahiere, weshalb man sage, daß die allgemeinen Begriffe überall und immer seien; darum könne nicht bewiesen werden, daß ein Mensch oder Stein oder der Himmel nicht immer gewesen sei. (S. theol. I. q. 46. a. 2.) Den Einwurf, daß bei Anfangslosigkeit der Welt eine unendliche Reihe von Tagen durchmessen worden sein müßte, und weil das Unendliche nicht durchmessen werden kann, die Gegenwart nicht hätte erreicht werden können, weist er ab mit dem Bemerken, von jedem beliebigen Tage der Vergangenheit bis zum heutigen sei nur eine endliche Reihe von Tagen, die durchmessen werden könnte. (L. c. ad 6.) Auch daß eine unendliche Reihe von Ursachen, z. B. Zeugungsfolgen, mit der unendlichen Weltzeit gegeben wäre, läßt der Aquinate nicht als Gegengrund gelten, weil die aufeinanderfolgenden Ursachen mit Bezug auf die gegenwärtige Wirkung als eine einzige Ursache betrachtet werden könnten; doch will er zugeben, daß mit Rücksicht auf die Unsterblichkeit der Menschenseele nicht eine unendliche Zahl solcher ins Dasein getreten sein und existieren könnte. (L. c. ad 7. 8. Cfr. Summa contra Gentiles lib. 2. c. 38.)

Die Versuche des Aquinaten, die Widersprüche einer anfangslosen Welt als bloßen Schein aufzuweisen, sind nicht überzeugend. Die Seinsinhalte der körperlichen Wesen abstrahieren zwar von einem bestimmten Ort und einer bestimmten Zeit, aber nicht von Räumlichkeit und Zeitlichkeit überhaupt. Ob eine anfangslose Zeit

[1] Vgl. M. Schneid, Naturphilosophie, S. 354 ff. — J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, 2. Bd. S. 869 ff.

möglich ist, muß aus diesem Begriff entschieden werden. Wenn eine solche möglich wäre, dann müßte auch eine unendliche Zeitstrecke durchmessen werden können, was Thomas selbst für unmöglich zu halten scheint. Wenn aber, wie er einwendet, von jedem beliebigen Tage der Vergangenheit bis zur Gegenwart nur eine endliche Zeitstrecke sich ausdehnt, dann gibt es auch keinen einzigen Tag, der unendlich weit über die Gegenwart zurückliegt; wenn es aber keinen unendlich fernen Tag gibt, dann gibt es auch keine unendliche und darum keine anfangslose Zeit, da diese Zeit aus lauter Tagen oder einzelnen endlichen Zeitstrecken besteht. Inwiefern eine unendliche Reihe nacheinander wirkender Ursachen leichter möglich sein soll als eine solche gleichzeitig wirkender, ist nicht recht verständlich; jedenfalls kann auch sie nicht durchmessen werden, und so bleibt es bei der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe realer Zeitstrecken und damit einer anfangslosen Zeit.

Außer aus diesen allgemeinen Erwägungen könnte ein Anfang der Weltzeit noch aus der besonderen Beschaffenheit der Welt gefolgert werden. Nach der gewöhnlichsten modernen Anschauung über die Weltentwicklung traten die Lebensbedingungen für die organischen Wesen erst im Laufe der Zeit auf; darum müßte mindestens die Existenz der Lebewesen einen Anfang in der Zeit haben. Aber auch für die ganze Weltentwicklung wird doch ein Urzustand angenommen, von dem die Entwicklung ihren Ausgang nahm; damit wäre auch ein zeitlicher Anfang der Weltentwicklung ohne weiteres gegeben. Eine Rolle spielt hier auch die Frage, ob die Weltentwicklung einem stabilen Endzustande zustrebt; für diesen Fall, so schließt man allgemein, müsse die Weltentwicklung auch einen Anfang genommen haben; sonst wäre in der unendlich langen Zeit der Endzustand längst erreicht worden. Wenn dieser Schluß zwingend ist, dann wird man nicht erst von einem endlichen Stillstand der Weltentwicklung aus auf einen Anfang derselben zurückschließen müssen, sondern mit gleichem Recht das Stadium der Weltentwicklung zu irgendeinem bestimmten Zeitpunkt gegenüber der vorausgegangenen Entwicklung als Endpunkt bezeichnen dürfen und den gleichen Schluß ziehen müssen, daß diese Entwicklung einen Anfang genommen habe, gleichgültig ob sie über den betreffenden Zustand hinaus weiterstrebt oder nicht.

Ob die Welt tatsächlich einem Endzustande, einem Abschluß der Entwicklung zusteuert, erscheint also für die Frage der Anfangslosigkeit der Entwicklung nicht entscheidend, ist aber doch von großem Interesse. Von vornherein läßt sich das nicht ebenso erschließen wie die Notwendigkeit eines Anfanges der Weltzeit. Denn wenn auch die Weltzeit ins endlose sich fortsetzt und niemals auf eine endgültige Grenze stößt, so bleibt die real abgelaufene Zeit doch, wenn sie nur einen Anfang hat, immerwährend eine endliche Zeitstrecke, die nur ihren Endpunkt immer weiter hinausschiebt, ohne ihn jemals in absolut unendliche Entfernung vom Ausgangspunkt rücken zu können. Eine ins endlose gehende Zeit hat immer zwei wirkliche Endpunkte; darum ergeben sich bei ihr nicht die Ungereimtheiten einer anfangslosen Zeit, welche immer nur einen wirklichen Endpunkt hat und eine aktuell unendliche Entfernung besitzt, die doch aus lauter endlichen Abständen, deren jeder zwei Endpunkte hat, bestehen soll.

Schauen wir uns wieder nach der besonderen Beschaffenheit der Welt um, welche etwa auf eine endliche Dauer derselben hinweisen könnte, dann begegnet uns hier die moderne Ansicht über den Weltentod. Nennen wir Arbeit die Verschiebung einer Körpermasse einen bestimmten Weg entlang gegen einen Widerstand, Energie die Fähigkeit eines Körpers, solche Arbeit zu leisten, dann gibt es verschiedene Formen der Energie (kinetische auf Grund des Bewegungszustandes, statische auf Grund eines Spannungszustandes, elektrische, Wärmeenergie usw.), die sich aber nach festen Wertverhältnissen ineinander verwandeln lassen. Der Wirkungswert jeder Energie hängt aber davon ab, daß ihr ein Energiezustand geringerer Höhe oder Intensität gegenübersteht; ein warmer Körper wirkt nur dort, wo er Gelegenheit hat, an Körper von geringerer Temperatur Wärme abzugeben. Energien von verschiedenener Intensität haben aber auch das Bestreben, sich auszugleichen, indem z. B. ein mehr und ein weniger warmer Körper eine gemeinsame Temperatur annehmen. Dieser Ausgleich bringt also eine Energieentwertung mit sich. Bei dem Umsatz der verschiedenen Energieformen ineinander kommt der Ausgleich in der Weise zustande, daß bei jeder Energieverwandlung ein Teil der verwandelten Energie in Wärme übergeht, während Wärme nie mehr restlos in eine andere Energieform zurückverwandelt werden kann. Demnach muß alle Energie schließlich in Wärme übergehen, während die Wärmedifferenzen unter sich immer mehr einem Gleichgewichtszustand sich nähern.[1] Wenig will dagegen der Hinweis bedeuten, daß die Intensitätsunterschiede zwar immer kleiner werden, aber doch nie absolut verschwinden; denn sie werden jedenfalls innerhalb endlicher Zeit so klein, daß praktisch genommen der Ausgleich ein voller ist. Wichtiger ist dagegen die Auffassung, nach welcher die restlose Rückverwandlung der Wärme in andere Energieformen keine physische Unmöglichkeit besitzt, sondern nur eine ungeheuere Unwahrscheinlichkeit, welche durch die Länge der Zeiträume ausgeglichen werden könnte.[2] Die verschiedenen Möglichkeiten, welche die Physik hier offen läßt, zu erörtern, muß dieser überlassen bleiben. Weltkatastrophen, Weltuntergänge, wenn auch keine absoluten, werden immer in die Linien solcher hypothetischer Entwicklungen aufgenommen werden müssen.[3]

---

[1] Nur eine besondere Formulierung dieser Wahrheit ist der sogenannte Entropiesatz von Clausius (1882—1888): „Die Entropie des Weltalls strebt einem Maximum zu". Vgl. Dressel-Pfaffrath, Lehrbuch der Physik. Freiburg i. B. 1913. S. 428 ff.

[2] Vgl. E. Becher a. a. O. S. 252 ff.

[3] J. Schwertschlager, Philosophie der Natur. 2 Bde. Kempten 1921 (erschienen als Bd. 3 und 4 der „Philosophischen Handbibliothek. Herausgegeben von Cl. Bäumker, L. Baur, M. Ettlinger") konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden, sei jedoch als Literatur zur Naturphilosophie nachdrücklich empfohlen.

III.

Psychologie.

Unter den Wesen der sichtbaren Welt nimmt der Mensch eine besondere Stellung ein; als sinnlich-geistiges Wesen gehört er nämlich einer doppelten Sphäre an, der körperlichen und der geistigen. Während er seinem Leibe nach das höchste Gebilde der Körperwelt ist, nimmt er seiner vernünftigen Seele nach die niederste Stufe im Reiche der Geister ein. So bildet er, an der Grenze zweier Welten stehend und das Bindeglied beider, eine Welt im kleinen (Mikrokosmos), und seine Betrachtung fordert über die Naturphilosophie hinaus für den unsichtbaren Teil, die Seele, eine eigene Wissenschaft, die Psychologie (ψυχή, Seele). Insofern die Psychologie auch das Verhältnis der Seele zum Leibe und damit den ganzen Menschen in ihren Bereich zieht, darf sie auch als philosophische Anthropologie (ἄνθρωπος, Mensch) bezeichnet werden. Im Gegensatz zu anderen Disziplinen, wie Anatomie und Physiologie, welche sich mit der leiblichen Seite beschäftigen, und darum auch als Somatologie (σῶμα, Leib) oder somatische (naturwissenschaftliche) Anthropologie zusammengefaßt werden können, erforscht die philosophische Anthropologie als Psychologie die innere Natur des Menschen, das, was den Menschen erst zum Menschen macht und ihn über die anderen Lebewesen emporhebt, die menschliche Seele, und sucht sie die Lebenserscheinungen am Menschen aus seiner Seele als ihrer letzten immanenten Ursache zu begreifen.

Noch ein weiterer tiefgreifender Unterschied trennt Naturwissenschaft bzw. Naturphilosophie und Psychologie voneinander. Während wir nämlich bei allen kosmologischen Fragen lediglich auf Grund äußerer Beobachtung die Tätigkeit und Natur der Dinge erkannten, ist in der Psychologie die erste Erkenntnisquelle das Selbstbewußtsein; die äußere Erfahrung kommt erst an zweiter Stelle. Diese Erkenntnisquellen können durch das psychologische Experiment eine Unterstützung und Vervollkommnung erfahren. Falsch dagegen ist, das psychologische Experiment für die vorzüglichste Quelle der Psychologie zu erklären, ja die Existenz der Psychologie von ihr abhängig zu machen. Doch ist nicht zu leugnen, daß die experimentelle Forschung eine Menge

Material beigebracht hat, und wenn sie auch keine grundstürzenden Wahrheiten finden konnte, so hat sie doch vieles bestimmter gefaßt, in manchem festere Unterlagen geschaffen, das Eindringen in die Einzelheiten des seelischen Lebens gefördert und den Reichtum desselben noch mehr enthüllt; und es braucht nicht bezweifelt zu werden, daß auch die richtige Erhebung des durch das unmittelbare Selbstbewußtsein Bezeugten, die Selbstbeobachtung, eine Schulung und Verfeinerung durch den methodischen Versuch verträgt und erhalten hat. Hat man darum ehedem schon eine empirische und eine rationelle Psychologie unterschieden, so hat sich nunmehr erstere infolge ihrer Ausbildung zur experimentellen Psychologie wegen des gewaltigen Stoffumfanges und ihrer besonders an der Naturwissenschaft orientierten Methoden als eine eigene Wissenschaft abgeschnürt, die sich mit der Erforschung der Seelentätigkeiten und ihrer Gesetze beschäftigt, während die rationelle Psychologie das Hauptgewicht auf das aus den Seelentätigkeiten zu erschließende Wesen der Seele legt.[1] Auch unsere Darstellung muß sich bezüglich der Seelentätigkeiten auf das Allerwichtigste beschränken und charakterisiert sich, der Eingliederung in die Metaphysik entsprechend, als rationelle Psychologie.

Die rationelle Psychologie zerfällt demgemäß in zwei Teile:

I. Die Lehre von den seelischen Tätigkeiten;

II. Die Lehre von der Natur der menschlichen Seele, in welcher auch das Verhältnis von Seele und Leib zur Erörterung kommt.

Erster Teil.

Die seelischen Tätigkeiten des Menschen.

Die seelische Tätigkeit im Menschen ist nach uralter Auffassung eine dreifache: eine vegetative, eine sinnliche (sensitive) und eine geistige (intellektuelle). Das vegetative Leben können wir hier schon aus dem Grunde unberücksichtigt lassen, weil wir es bereits in der Naturphilosophie behandelt haben. Dazu kommt, daß die Funktionen des vegetativen Lebens nicht unmittelbar ins Bewußtsein fallen und auch in keiner unmittelbaren Beziehung zum höheren geistigen Leben stehen. Dagegen müssen wir das sensitive Leben hier in Betracht ziehen, obschon wir es mit den

[1] Zur experimentellen Psychologie sind außer den unten Angeführten besonders zu nennen: W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 3 Bde. Leipzig 1908. 1910. 1911. — C. Gutberlet, Psychophysik. Mainz 1905.

Tieren gemeinsam haben; denn die sensitiven Kräfte im Menschen stehen zu seiner geistigen Tätigkeit in innigster Beziehung, wie auch ihre Betätigung der unmittelbaren Beobachtung untersteht.

Die verschiedenen Arten von seelischen Lebensäußerungen sind natürlich durch die Erfahrung zu erheben; auch die angeführte, altherkömmliche Abgrenzung eines sinnlichen und eines geistigen Lebenskreises ist erst noch zu erweisen. Eine andere, das ganze seelische Leben klar durchziehende Einteilung ist die in Erkenntnis- und Strebetätigkeiten; bei den ersteren verhalten wir uns aufnehmend (rezeptiv), also mehr, wenn auch keineswegs ausschließlich, passiv, weil wir eben bestimmt werden durch den erkannten Gegenstand; beim Streben sind wir mehr aktiv, wir streben auf den Gegenstand zu oder von ihm los, ohne daß Leiden, und zwar empfindlichster Art, von diesem Gebiete ausgeschlossen wäre. Dagegen ist das Bewußtsein oder das Bewußtwerden überhaupt das in allen Lebensäußerungen des hier zu behandelnden Bereiches stets Wiederkehrende, so daß mit einem gewissen Rechte die verschiedenen Tätigkeiten der Seele Besonderungen des Bewußtseins oder Bewußtwerdens genannt werden dürfen, wenigstens die Erkenntnistätigkeiten, während die Strebevorgänge sich allerdings nicht restlos in solche auflösen lassen. Man hat darum auch einfachhin das Bewußtsein als den eigentlichen Gegenstand der Psychologie bezeichnet. Jedenfalls ist damit ein wichtiger Punkt berührt, der noch mehr geklärt werden muß.

Was Bewußtsein oder Bewußtwerden ist, kann nicht eigentlich definiert werden. Wir verstehen darunter ein Wissen um etwas im weitesten Sinne, sei es, daß wir es besitzen (Bewußt-sein), sei es, daß es erst entsteht (Bewußt-werden). So viel ist aber klar, daß Bewußtsein wesentlich eine eigenartige Beziehung ist, deren Eigenart eben nur erfahren werden kann. Die beiden Beziehungsglieder sind auf der einen Seite der Gegenstand oder Inhalt, um den wir wissen, auf der anderen Seite das Subjekt, das um den Gegenstand weiß. Dieses Subjekt ist überall, wo wir das Bewußtsein unmittelbar beobachten, unser Ich. Bewußtsein ist also Beziehung unseres Ich auf einen Gegenstand oder Inhalt, dessen entsprechende Beziehung zu unserem Ich wir Bewußtheit nennen können. In abgeleitetem Sinne wird dann Bewußtsein auch gebraucht für die Fähigkeit oder das Vermögen, welche im Ich als Voraussetzung der eigenartigen Beziehung auf Gegenstände angenommen wird, sowie für die Gesamtheit der Gegenstände, welche zu unserem Ich in der Beziehung der Bewußtheit stehen.[1]

[1] Vgl. H. Ostler, Die Realität der Außenwelt. S. 67. 75. — J. Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Münster 1920. 1. Bd. S. 93 ff. G. nimmt jedoch den Ausdruck „Bewußtheit" für das einfachste Bewußtsein in Anspruch. (S. 110.)

Nicht das unterscheidet nun die Psychologie von der Naturwissenschaft, daß erstere von unmittelbar im Bewußtsein Gegebenem ausgeht, letztere nicht; denn auch die sogenannte äußere Wahrnehmung bringt unmittelbar Gegenstände zu unserem Bewußtsein, z. B. verschiedene Farben und Raumformen. Der Mensch wendet diesen Inhalten seine besondere Aufmerksamkeit zu und wird durch seine Beobachtungen in dieser Richtung zum Aufbau einer Welt geführt, in welcher er selbst mit seinem Leib nur ein Ding neben tausend anderen bildet. Wenn wir aber ausschließlich Inhalten wie Farben und Raumformen unser Augenmerk zuwenden, dann abstrahieren wir davon, daß uns durch unser Wahrnehmen oder Bewußtwerden diese Inhalte unmittelbar gegeben sind. Aber das Achten auf das Wahrnehmen selbst führt uns von der außer uns bestehenden Welt zurück zu uns selbst, wir wenden und beugen uns gleichsam zurück (reflektieren) auf unser Wahrnehmen und auf das Ich, das wahrnimmt. Dieses Ich wird uns aber auch bewußt als Ausgangspunkt anderer Tätigkeiten, der verschiedenen Arten des Strebens vor allem, des Denkens usw. Was also vom Ich ausstrahlt und ausgeht, oder was als Erleiden des Ich unmittelbar bewußt wird, das ist der erste Gegenstand der Psychologie, von dem aus sie dann die Innenwelt, welche der Außenwelt gegenübersteht, näher zu erschließen und zu durchleuchten trachtet.

Wir teilen nun für die folgende Darstellung gegeneinander ab die Gebiete der sinnlichen und der geistigen Lebensäußerungen; jedes der beiden Gebiete teilen wir wieder weiter in Erkenntnis- und Strebetätigkeiten.

A. Die Äußerungen des sinnlichen (sensitiven) Lebens.

1. Das sinnliche Wahrnehmen nach seinen verschiedenen Arten.

Wie wiederholt bemerkt wurde, ziehen unter den Gegenständen, welche uns überhaupt bewußt werden, die Inhalte der sogenannten äußeren Wahrnehmung, wie Farbe, Ton usw., unsere Aufmerksamkeit mit besonderer Kraft auf sich, und demgemäß stellen wir auch die Tätigkeiten, welche der Auffassung der äußeren Gegenstände dienen, voran. Es sind das die verschiedenen Arten des sinnlichen Wahrnehmens.

Die neuere Psychologie zieht es zwar vor, wo von Auffassung einfacher, weiter nicht mehr zerlegbarer Inhalte die Rede ist, den Ausdruck „Empfindung“ zu gebrauchen; Wahrnehmung ist ihr die schon irgendwie durch uns, namentlich durch unwillkürliche Deutung, bereicherte Empfindung. Dieser Sprachgebrauch hängt zusammen mit der Anschauung, daß Farbe, Ton usw. als solche rein subjektive Gebilde unserer Seele sind, die in der realen Außenwelt nicht ihresgleichen haben. Diese Anschauung lehnen wir in der Erkenntnislehre ab[1] und halten das Wort „Wahrnehmen“ für durchaus geeignet, die einfache Auffassung des tatsächlich Gegebenen zu bezeichnen.[2]

[1] H. Ostler a. a. S. 381 ff.
[2] A. a. O. S. 143.

Wir behandeln im Folgenden die einzelnen Arten des Wahrnehmens und fügen daran das Wichtigste über die Natur des Wahrnehmungsaktes und seine Gesetze.

a) Das Sehen.[1]

Als die vornehmste Art der sinnlichen Wahrnehmung sowohl im allgemeinen wegen der Klarheit seiner Objekte wie wegen seiner vielseitigen Verwendbarkeit galt von jeher das Sehen. Sehen ist Wahrnehmen von Farben und dem, was mit den Farben unmittelbar gegeben ist, also vor allem der räumlichen Ausdehnung und Form. Das Sehen ist damit bestimmt durch die Besonderheit seines Gegenstandes. Die Farben erweisen sich als zusammengehörig einmal durch ihre allmählichen steten Übergänge, sei es bei den bunten Farben von Rot durch Gelb und Grün zu Violett, sei es bei den neutralen Farben von Weiß zu Schwarz, sei es von den bunten zu den neutralen Farben, — sowie durch ihre gegenseitige Ersetzbarkeit ohne Änderung in der Ausdehnung und Raumform. Dagegen sind solche Übergänge und solche Ersetzbarkeit zwischen Farben und Tönen z. B. undenkbar; Farben und Töne sind eben ganz verschiedenartige Inhalte.

Unbedenklich gilt uns die Wahrnehmung eines Rot mit der eines Blau, die Wahrnehmung eines Kreises mit der eines Viereckes an sich als wesensgleich und nur durch die Objekte verschieden, weshalb wir alle diese Wahrnehmungen Sehen heißen. Es fragt sich, wie dann das Sehen gegenüber dem Hören und anderen Wahrnehmungen, wenn wir von der Verschiedenartigkeit der Objekte absehen, als Wahrnehmen eigener Art sich kund gibt. Als Bewußtwerden eines Gegenstandes, der sich darbietet oder gegeben ist und einfach entgegengenommen wird (daher wahrnehmen), stimmen Sehen, Hören usw. vollständig miteinander überein. Wenn wir auf das Sehen selbst reflektieren und uns fragen, was die unmittelbare Selbstbeobachtung über die Eigenart des Sehens etwa gegenüber dem Hören aussagt, dann können wir ein das Bewußtwerden hier und dort innerlich unterscheidendes Merkmal nicht finden; wir merken nur, daß es andere Spannungsempfindungen sind, welche das Sehen, und andere, welche das Hören begleiten, wofür wir den Grund gemeinhin darein verlegen, daß wir mit anderen Organen, den Augen, sehen, und mit anderen, den Ohren, hören. Daß wir jedoch mit den Augen sehen, fällt nicht in die unmittelbare Beobachtung, sondern ist bereits Ergebnis verhältnismäßig umständlicher Überlegungen.[2]

---

[1] Vgl. J. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie. 2 Bde. Freiburg i. B. 1917. 1920. 1. Bd. S. 41 ff. 248 ff. — H. Ostler a. a. O. S. 139 ff. 283 ff.

[2] Vgl. H. Ostler a. a. O. S. 99 ff.

Erst die wissenschaftliche Forschung der Neuzeit kann uns Näheres mitteilen über die Rolle, welche die Augen beim Sehen spielen, ohne freilich bis heute alles Dunkel hierüber aufhellen zu können. Danach dienen Hornhaut und Vorkammer, Kristallinse und Glaskörper mit ihrer Anpassungsfähigkeit hauptsächlich der Aufgabe, ein möglichst scharfes Bild der Gegenstände auf dem Hintergrund des Auges entstehen zu lassen. Die eigentlich lichtempfindliche Schicht dort ist die Netzhaut, welche ihrerseits wieder ungefähr 120 Millionen Stäbchen und 3 Millionen Zapfen als lichtempfindliche Elemente enthält; letztere sind am häufigsten im sogenannten Gelben Fleck, dem Ort des deutlichsten Sehens, wo die Stäbchen überhaupt fehlen. Die Zapfen werden als Organe für alle Farben betrachtet, die Stäbchen nur für die neutralen Farben. Das unmittelbare Bewußtseinszeichen für alle diese feinen Vorgänge sind nur die genannten Spannungsempfindungen, die zum guten Teil von jenen nur indirekt hervorgerufen werden. Noch weniger natürlich fallen unmittelbar ins Bewußtsein die physikalischen Besonderheiten der Lichtstrahlen, welche den von außen kommenden, den Sehvorgang auslösenden Reiz bilden. Die Physik stellt nämlich fest, daß Ätherwellen mit Längen von zwischen 390 bis 760 Millionstel Millimeter und von Schwingungszahlen von rund 800 bis 400 Billionen in der Sekunde der Farbenreihe von Violett über Blau, Grün und Gelb zu Rot zugeordnet sind. Zahlreiche überaus verwickelte Probleme knüpfen sich an die hier nur ganz oberflächlich berührten physiologisch-physikalischen Verhältnisse. — Die uns zunächst angehende Frage, ob durch die Verschiedenheit der Organe eine Eigenart des Wahrnehmens an sich beim Sehen, Hören usw. notwendig bedingt sei, stellen wir besser, weil sie bei jeder Art der Wahrnehmung wiederkehrt, hier noch zurück.

b) Das Hören.[1]

Mit dem Sehen kann sich das Hören, was Klarheit und Bestimmtheit des Gegenstandes und praktische Verwendbarkeit anlangt, nicht messen. Indes als Mittel des gegenseitigen menschlichen Verkehres und damit als Anregungsmittel zur geistigen Entwicklung ist es dem Sehen noch überlegen. *Hören ist Wahrnehmen von Tönen* und ihrer Bestimmtheiten. Unter diesen Bestimmtheiten fehlt eine, welche gerade den Sehobjekten solche Klarheit verleiht, nämlich die Räumlichkeit. Töne haben keine räumliche Ausdehnung und keine räumliche Form, wenn sie auch nach gewissen Anhaltspunkten an gewisse Orte hinverlegt (lokalisiert) werden. Der bunten Farbenreihe beim Sehen entspricht beim Hören die Stetigkeit der Töne nach ihren Höhenunterschieden, den neutralen Farben könnte etwa das (relativ) tonlose Geräusch an die Seite gestellt werden. Ihren eigentlichen Reichtum entfalten die Töne erst in der Zusammenwirkung einer Mehrheit derselben zu Klängen, Akkorden, Melodien usw.

Wie beim Sehen weisen auch beim Hören gewisse begleitende Spannungsempfindungen auf den Ort des Hörorganes an unserem Leibe, das Ohr, hin. Wie beim Auge haben wir auch beim Ohr mehrere Bestandteile (Ohrmuschel, Trommelfell, Gehörknöchelchen usw.), welche die Aufgabe haben, das gegebene Tongebilde zum eigentlichen Hörorgan fortzuleiten. Als solches hat am wahrscheinlichsten zu gelten die in der Schnecke befindliche Grundmembran, welche etwa 20 000 elastische Fasern von zunehmender Länge besitzt, also eine

[1] J. *Fröbes* a. a. O. S. 89 ff. 224 ff.

Art Saitenapparat darstellt. Der äußere Reiz, welcher die Gehörwahrnehmung auslöst, besteht in Luftschwingungen; mit der Zahl der Schwingungen steigt die Höhe des Tones; die tiefsten hörbaren Töne liegen ungefähr bei 20, die höchsten bei 22 000 Schwingungen.

c) Das Riechen.[1]

Während Gesicht und Gehör zu den höheren Sinnen gezählt werden, namentlich wegen der hervorragenden Dienste, welche sie dem geistigen Leben leisten, gelten die übrigen Sinne als niedere Sinne, und unter ihnen als niedere mit Vorzug wieder der Geruch und der Geschmack; sie vor allem stehen, wenn auch nicht ausschließlich, im Dienste des vegetativen Lebens. Das Riechen ist Wahrnehmen von Gerüchen. Die Gerüche sind überaus mannigfaltig. Eine feste, allgemein anerkannte Einteilung derselben existiert noch nicht. Die Namen der verschiedenen Gerüche werden zumeist von Objekten hergenommen, von welchen die Gerüche ausgehen; so ätherische, aromatische, balsamische, brenzlige Gerüche, Moschus-, Lauch-, Bocksgerüche; dazu kommen noch die nach Gefühlswirkungen benannten widerlichen und ekelhaften Gerüche.

Auch beim Riechen sorgen gewisse Körperempfindungen für den Hinweis auf das Geruchsorgan, die Nase; die unmittelbar geruchsempfindlichen Teile derselben sind die in der obersten Nasenhöhle in die Nasenschleimhaut eingelagerten Riechzellen. Den äußeren Reiz bilden von den riechenden Substanzen ausgesandte winzige Teilchen, welche den Weg zum Riechorgan finden; als zur Ebenmerklichkeit erforderliche Menge des Riechstoffes wurden in einem Falle berechnet 1/23000 Millionstel Milligramm auf 1 cbm, ja selbst 1/100 Billionstel und 1 Trillionstel Gramm auf 1 cbm Luft sollen bei gewissen Stoffen noch bemerkbar sein.

d) Das Schmecken.[2]

Während der Geruchssinn wenigstens dem äußeren oberflächlichen Schein nach noch einer gewissen Fernwahrnehmung fähig ist, ist der Geschmack für die Wahrnehmung seiner Objekte offenkundig auf deren unmittelbare Gegenwart angewiesen; er ist mit dem vegetativen Leben noch enger verbunden als der Geruch. Schmecken ist Wahrnehmen der Geschmackseigenschaften, als welche aufgezählt werden: süß, sauer, salzig, bitter. Ihre Mannigfaltigkeit scheinen die Geschmacksarten außer den gegenseitigen Mischungen namentlich ihren Verbindungen mit Geruchswahrnehmungen zu verdanken, von denen die Geschmackswahrnehmungen häufig kaum zu unterscheiden sind.

Wegen der unmittelbaren Verbindung mit dem Gegenstand ist das Organ des Schmeckens ohne weiteres durch die Berührungsempfindung angezeigt; es ist hauptsächlich Zunge und Gaumen, genauer die dort eingebetteten, nach ihrer äußeren Form benannten Geschmacksknospen. Diese Organelemente sind nicht ganz gleichmäßig verteilt und auch nicht alle für alle Geschmacks-

---

[1] J. Fröbes a. a. O. S. 117 ff.
[2] J. Fröbes a. a. O. S. 117 ff.

qualitäten empfänglich. Der äußere Reiz erfolgt durch die schmeckbaren Substanzen selbst, von denen je nach ihrer Art verschiedene Mengen zur Erzeugung eines Geschmackes erforderlich sind (von Zucker z. B. 3 g, von Chinin dagegen nur 0,04 mg).

e) Die Allgemeinempfindungen.[1]

Ehedem war es gebräuchlich, dem Menschen fünf Sinne zuzuschreiben: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl. Gegenwärtig wird der Name „Gefühl" für den fünften Sinn abgelehnt und für eine eigenartige, den Empfindungen gegenüberstehende Klasse von Bewußtseinszuständen vorbehalten. Der fünfte Sinn selbst aber ist in eine Reihe von selbständigen Sinnen aufgeteilt worden, welchen noch weitere bisher wenig beachtete verwandte Arten der Wahrnehmung beigesellt werden. Statt „Gefühl" wird häufig die Bezeichnung Tastsinn angewendet, die freilich vom Teil auf das Ganze übertragen ist; Tasten ist streng genommen eine wesentlich mit lokaler Bewegung, zumeist der Hand, verbundene Tätigkeit. Entsprechender ist der Ausdruck Hautsinn, der wieder aufgeteilt wird in Druck-, Wärme-, Kälte- und Schmerzsinn. Wie sich aus der Zusammenfassung zum Hautsinn erkennen läßt, sind damit Empfindungen an der Peripherie unseres Leibes verstanden. Demgegenüber werden die meist unlust- oder lustbetonten Empfindungen im Innern des Leibes als Organempfindungen aufgeführt, nämlich Hunger, Durst, Sättigung, Übelkeit, Ermüdung und andere. Dazu kommen dann noch die kinästhetischen Empfindungen (κινέω, bewege; αἰσθάνομαι nehme wahr; also bewegungswahrnehmende Empfindungen) oder Muskelempfindungen, wie Lage- (der einzelnen Glieder des Leibes), Bewegungs-, Widerstands-, Schwereempfindungen, endlich die statischen Empfindungen über das Gleichgewicht oder die Standfestigkeit unseres Leibes (hieher gehören also die Schwindelempfindungen).

Hauptbeweggrund der Teilung in so viele Empfindungsarten waren keineswegs in erster Linie die verschiedenen Qualitäten, sondern die Beobachtung, daß tatsächlich so viele verschiedene der Haut eingelagerte Sinnesorgane existieren, deren jedes nur in der ihm zukommenden Qualität auf Reize antwortet; so hat man eigene Druck-, Wärme-, Kälte-, Schmerzpunkte festgestellt; so kann man z. B. durch Reizung eines Kältepunktes mit Temperatur von 35° eine starke Kälteempfindung hervorrufen (paradoxe Kälteempfindung). Über die unmittelbar reizempfindlichen nervösen Organe ist wenig sicher. Die Verteilung der verschiedenen Sinnespunkte über den Körper ist sehr ungleich, wie auch die Empfindlichkeit an verschiedenen Körperstellen verschieden groß ist. Am wichtigsten sind die Druckpunkte in den Fühlern des Menschen, in den Fingerspitzen der Hände. In den Organempfindungen wiederholen sich im allgemeinen dieselben Qualitäten wie bei den Hautempfindungen. Die Empfindlichkeit der einzelnen inneren Teile des Leibes ist zum Teil noch etwas unsicher. — Das Organ des statischen Sinnes, also für die Empfindung

---

[1] J. Fröbes a. a. O. S. 131 ff. 146 ff. 164 ff. 332 ff. — H. Ostler a. a. O. S. 227 ff.

[2] H. J. Fröbes a. a. O. S. 179.

der Störung der Gleichgewichtslage wird in das Ohr verlegt, und im besonderen werden dafür in Anspruch genommen das Labyrinth mit den drei aufeinander fast senkrecht stehenden Bogengängen (mit Wasser gefüllten Kanälen) und die Otolithen (Ohrsteine).

Die von uns unter dem Namen Allgemeinempfindungen zusammengefaßten Empfindungen haben zwei Merkmale gemeinsam, die Räumlichkeit und den Gefühlscharakter. Durch die Wahrnehmung räumlicher Ausdehnung tritt der Allgemeinsinn als einziger von allen übrigen Sinnen dem Sehen zur Seite. Die Gleichartigkeit von Gesichts- und Allgemeinempfindungsraum ist nicht zu bestreiten,[1] wenn auch die Raumgebilde der Allgemeinempfindung an Schärfe der Umrisse den Gegenständen der Gesichtswahrnehmung weit nachstehen und vielfach erst durch die Verbindung mit den letzteren die rechte Bestimmtheit erhalten. Auch die Einordnung der einzelnen Empfindungen in ein Raumsystem, als welches für sie das unseres Leibes in Betracht kommt, geht vor sich in enger Anlehnung an das Sehbild unseres Leibes. Deshalb ist die Lokalisierung der inneren Leibesempfindungen oft so vag, weil hier die Unterstützung durch das Sehen abgeht, während umgekehrt die Assoziation mit dem Gesehenen uns Empfindungen über unseren Leib hinaus lokalisieren läßt, z. B. an die Spitze der Feder, des Zeichnungsstiftes, des Stockes, vermittels deren wir Gegenstände berühren. Hinwiederum geben uns die die Wahrnehmung der anderen Sinnesgebiete begleitenden Empfindungen die ersten Zeichen für die richtige Lokalisierung der verschiedenen Sinnesorgane.

Weniger allgemein anerkannt als die Räumlichkeit der Allgemeinempfindungsinhalte ist ihr Gefühlscharakter. Fühlen — das ist der wohl allgemein gebräuchliche Sinn des Wortes — ist Bewußtwerden von Ichzuständen. Gefühle werden darum als etwas Subjektives bezeichnet, wobei unter Subjektivität nur verstanden werden soll, daß im Inhalt oder Gegenstand des Fühlens das Subjekt des Gefühls selbst bewußt wird. Und eben dies, daß in den Allgemeinempfindungen immer das Subjekt, das die Empfindungen hat, zugleich als Objekt auftritt, daß der Empfindungsinhalt als dem Ich zugehörig bewußt wird, soll durch die Zuteilung des Gefühlscharakters an die Allgemeinempfindung ausgesprochen werden. Daher entspricht der früher übliche Name „Gefühlssinn" und „Fühlen" für die Allgemeinempfindungen durchaus den Tatsachen, wie auch „Empfindung" und „Empfinden" ehedem vorwiegend auf die Allgemeinempfindung beschränkt war; denn empfinden ist so viel als „innen finden, in sich finden". Zum Unterschied von anderen Empfindungen wie Trauer, Freude usw. können wir die Gefühle und Empfindungen des hier in Rede stehenden Gebietes als Leibesempfindungen und -Gefühle bezeichnen, da sie alle das Merkmal der räumlichen Ausdehnung haben; das räumlich Ausgedehnte aber,

[1] Vgl. H. Ostler a. a. O. S. 251 ff.

das uns unmittelbar zugehört, ist unser Leib; also ist es unser Leib, der uns durch die Allgemeinempfindungen unmittelbar zum Bewußtsein kommt.

Was nun die mannigfaltigen Qualitäten anlangt, welche in der Reihe der Allgemeinempfindungen genannt werden, so handelt es sich bei ihnen nicht um lauter selbständig nebeneinander geordnete einfache Empfindungsinhalte, noch will durch die einzelnen Namen besagt werden, daß das durch den Namen als solchen Ausgedrückte unmittelbar Objekt der betreffenden Empfindung sei. Daß z. B. die Qualitäten des Hautsinnes in den Organempfindungen wiederkehren, ist zugestanden. Die Bewegungsempfindungen, früher als Muskel-, Sehnen-, und Gelenkempfindungen zusammengefaßt, und die Gleichgewichtsempfindungen haben ihren Namen nicht von dem, was eigentlich unmittelbar empfunden wird, sondern von dem, bei dessen Gelegenheit sie auftreten und für das sie erfahrungsgemäß ein Zeichen sind. Allerdings sind diese Zeichen mit dem Bezeichneten, d. h. mit deutenden Vorstellungen von Lage, Bewegung, so fest verbunden, daß bei oberflächlicher Beobachtung Lage, Bewegung, Widerstand, Schwere unmittelbar empfunden zu werden scheinen. Auch für die in älteren Darstellungen als Tastqualitäten aufgeführten Eigenschaften „hart und weich, feucht und trocken, glatt und rauh“ gilt, daß sie schon Deutungen der unmittelbaren Empfindungsangaben sind.

Für die Zusammengehörigkeit der hier aufgezählten Inhalte ist in erster Linie entscheidend der unmittelbare Befund der ins Bewußtsein fallenden Empfindungsqualitäten. Schon Ausdehnung und Gefühlscharakter schließt die Allgemeinempfindungen zusammen; außerdem zeigen sie ihre Verwandtschaft durch die mannigfachsten Übergänge und Verschmelzungen, wenn auch eine so klare Reihe wie bei den Farben oder Tönen nicht vorhanden ist. Wenn nun verschiedene Hautpunkte in verschiedener Weise auf verschiedene Reize ansprechen, so beweist das noch nichts Entscheidendes gegen die Einheit des Sinnesgebietes, sondern nur daß die betreffenden Stellen auf die einzelnen Qualitäten besonders abgestimmt sind; selbst die „paradoxe Kälteempfindung“ läßt sich erklären mit dem Hinweis auf das Mitschwingen einer Stimmgabel oder Saite von höherer oder tieferer Tonlage bei kräftiger Schwingung einer anderen Stimmgabel oder Saite.

2. Allgemeine Verhältnisse und Gesetze des sinnlichen Wahrnehmens.

Was uns bei unserem Wahrnehmen klar ins Bewußtsein kommt, ist in der Regel nur ein verhältnismäßig kleiner Ausschnitt aus dem gesamten Wahrnehmungsfeld. Am einfachsten zeigt sich das bei unseren Gesichtswahrnehmungen; nur die Mitte unseres Gesichtsfeldes ist in der Regel Gegenstand unserer eigentlichen Beachtung, das andere wird nur nebenbei wahrgenommen und von unserer Aufmerksamkeit vernachlässigt, bzw. wenn wir ihm unsere Aufmerksamkeit zuwenden, richten wir unsern Blick direkt darauf, rücken es in den Ort des deutlichsten Sehens, also in den Mittelpunkt unseres Gesichtsfeldes. Analog spricht man auch von einem Blickpunkt des Bewußtseins überhaupt. Was nicht im Blickpunkt unseres Wahrnehmens steht, verschwimmt und verschmilzt nur allzu leicht mit seiner Umgebung; z. B. kostet es häufig einige Zeit, bis wir das gewohnte Ticktack der Zimmeruhr

aus dem Geräuscheindruck, der immer auf uns wirkt, deutlich heraushören; daß wir das Ticktack der Uhr aber doch auch vorher sicher gehört haben, aber nur als Bestandteil eines Ganzen, nicht für sich, erhellt daraus, daß wir sofort die Änderung merken, wenn die Uhr plötzlich stillsteht, wenn wir vielleicht auch nicht gleich angeben können, welches die Ursache der eingetretenen Änderung sei. Dieser Unterschied zwischen dem Bewußtwerden des Wahrgenommenen überhaupt und der Sonderbeobachtung einzelner Teile aus dem gesamten Wahrnehmungsinhalt wird auch bezeichnet durch die Unterscheidung von Perzeption (percipere, erfassen) einerseits und Apperzeption anderseits; allerdings wird letzterer Ausdruck auch in anderem Sinne gebraucht.[1]

Wenn auch unser Wahrnehmen im Wachleben, obwohl wir uns darüber gewöhnlich keine Rechenschaft geben, einem ununterbrochenen Strome gleicht, dieser Strom wird doch immer wieder unterbrochen durch den Schlaf, durch Zustände der Bewußtlosigkeit, und abgesehen davon muß schon für den Wechsel der Wahrnehmungsinhalte ein Grund vorhanden sein. Dieser Grund ist aber gelegen vor allem in den wechselnden Gegenständen, die sich unserem Wahrnehmen darbieten und wechselnde Reize auf unsere Organe ausüben. Damit der Reiz, der von einem Gegenstand ausgeht, in uns einen Wahrnehmungsvorgang auslöst, muß er gewisse Eigenschaften haben; er darf nicht zu klein und nicht zu groß sein. Man redet darum von einer (unteren) Reizschwelle und versteht darunter die Größe des Reizes, welche eben noch eine Wahrnehmung auslöst, und einer (oberen Reizschwelle oder) Reizhöhe und versteht darunter jene Größe des Reizes, über welche hinaus einem Wachstum des Reizes nicht ebenso eine Wahrnehmung dieses Wachstums entspricht; die Helligkeit eines Lichtes, die Stärke eines Tones, die Schwere eines Gewichtes können objektiv zunehmen, ohne daß diese Zunahme subjektiv unmittelbar zum Bewußtsein kommt. Begreiflicherweise ist die Steigerung einer Reizung über die Fassungskraft eines Organes hinaus für dieses auch schädlich und kann zu bedeutender Schwächung und zum vollen Verlust seiner Funktionsfähigkeit führen. Die Empfänglichkeit und Empfindlichkeit des Sinnesorganes und damit die Reizschwelle wechseln nicht bloß von Individuum zu Individuum, sondern auch beim gleichen Individuum mit dem körperlichen Befinden; sie wachsen ferner z. B. mit der Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Objekt für dieses Objekt, durch Anpassung und Einstellung des Organes auf ein bestimmtes Objekt, durch Übung, während sie umgekehrt durch Ermüdung infolge längerer Reizdauer (die aber auch nicht zu kurz sein darf) und Ablenkung der Aufmerksamkeit auf andere Objekte abnimmt.

---

[1] Vgl. O. Willmann, Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke. Kempten — München 1909. S. 81. 96. 108.

Daß mit den wachsenden Reizen zwischen unterer und oberer Reizschwelle im allgemeinen auch die Stärke der Wahrnehmungs- und Empfindungsinhalte zunimmt, ist unschwer festzustellen. Die an sich natürlich scheinende Erwartung dagegen, daß die Empfindungsstärke zunehme im geraden Verhältnis zum Wachstum der Reizstärke, bestätigt sich in der Wirklichkeit nicht; vielmehr muß, damit die Intensität des Wahrnehmungsinhaltes in arithmetischem (einfachem) Verhältnisse zunehme, die Reizstärke in geometrischem Verhältnisse wachsen; d. h. um z. B. die für unseren Eindruck doppelte Helligkeit zu erzeugen, welche von 3 Kerzen erzeugt wird, genügt nicht eine Anzahl von 2×3 Kerzen, sondern es ist eine Anzahl von 3×3 Kerzen notwendig. Oder damit bei verschiedener schon vorhandener Reizstärke der Reizzuwachs den gleichen Empfindungszuwachs hervorrufe, muß er jedesmal nicht die absolute, sondern die relative Größe haben, relativ nämlich zur schon vorhandenen Reizstärke; also z. B. um beim Brennen von 40 Kerzen den gleichen subjektiven Helligkeitszuwachs zu erreichen, den bei 20 Kerzen 5 Kerzen ergeben, müssen wir so viel Kerzen zu 40 Kerzen hinzunehmen, daß die Gesamtzahl sich zu 40 verhält wie 25 zu 20, also 10 Kerzen. (Webersches Gesetz, weil von E. H. Weber [1795—1878] für ein paar engere Sinnesgebiete zuerst entdeckt; erst G. Fechner erkannte seine allgemeine Bedeutung als „psychophysisches Grundgesetz“.)[1]

Bei den Allgemeinempfindungen ist uns die Beobachtung begegnet, daß der Haut verschiedene Sinnespunkte eingelagert sind, welche auf alle Reize jeweils nur in ihrer Eigenart antworten. Diese Erscheinung ist aber nicht auf den Hautsinn allein beschränkt. Es zeigt sich vielmehr allgemein, daß auf ein und denselben Reiz, z. B. einen elektrischen, das Auge mit Licht-, das Ohr mit Ton-, die Nase mit Geruchs-, die Zunge mit Geschmackswahrnehmungen antwortet, während umgekehrt in demselben Organ verschiedenartige Reize (mechanische, chemische, elektrische) ebenso wie die dem Organ besonders angepaßten Reize (adäquate Reize) die diesem Organ eigenen Wahrnehmungen auslösen, also im Auge Lichterscheinungen, im Ohr Töne usw. Diese Tatsache hat Anlaß gegeben zur Aufstellung des „Gesetzes von den spezifischen Sinnesenergien“, zuerst klar formuliert von Johannes Müller (1801—1858). Danach reagiert jeder Sinnesnerv auf jeden Reiz nur mit der ihm eigenen (spezifischen) Empfindung.

Eine weitere Folgerung aus diesem Gesetz ist, daß die Sinnesqualitäten, Farben, Töne usw., nicht in der Außenwelt existieren, sondern nur ein Erzeugnis unserer Nerventätigkeit sind. Allein so einfach diese Annahme eine Reihe von überraschenden Erscheinungen fürs erste erklärt, begegnet sie doch selbst wieder den größten Schwierigkeiten. Vor allem ist festzuhalten, daß unser Wahrnehmen der Sinnesqualitäten nicht zusammenfällt mit der Erzeu-

[1] Vgl. J. Fröbes a. a. O. S. 478 ff.

gung derselben; das Wahrnehmen ist ein Entgegennehmen von schon Vorhandenem; mithin müßte jedenfalls die Hervorbringung der Qualitäten in uns dem Wahrnehmen derselben vorausgehen. Das Wahrnehmen fällt unmittelbar ins Bewußtsein, von einem Hervorbringen der Qualitäten durch uns wissen wir nichts. Von untergeordneter Bedeutung ist die Frage, wo diese spezifischen Sinnesenergien ihren Sitz haben, in den peripherischen Sinnesorganen (Auge, Ohr usw.), in den Leitungsbahnen zum Zentralorgan, dem Gehirn, oder im Gehirn; viel wichtiger ist, ob die Energien überhaupt in den Nerven als solchen oder vielmehr in der Seele ihren Sitz haben, ob den hervorgebrachten Qualitäten physische oder psychische Realität zukommt. Wenn auf diesen Punkt eingegangen wird, lautet die Entscheidung gemeinhin auf psychische Realität. Damit wird aber das physische Sein überhaupt dem unmittelbaren Erkennen des Menschen entrückt, während dann den angeblichen psychischen Realitäten unstreitig physische Eigenschaften, so namentlich die Ausdehnung, das Teile-außer-Teilen-haben eignet. Dieses Ergebnis weist offenbar auf einen Fehler in den Voraussetzungen hin.[1]

3. Natur und Lokalisation des Wahrnehmungsvorganges.

Wir müssen nun auf die Natur des Wahrnehmungsvorganges näher eingehen; wir geben zuerst die scholastische Wahrnehmungstheorie. Geläufig ist die Unterscheidung von zwei Klassen von Sinnen, solchen, welche nur diejenigen Objekte erfassen, die das Organ berühren (Nahsinne), und solchen, die vom Organe entfernte Qualitäten wahrnehmen (Fernsinne). Zu den letzteren gehören der Gesichtssinn und das Gehör. Bei diesen Sinnen scheint das Objekt nicht unmittelbar auf den Sinn zu wirken, sondern nur mittelbar; das Objekt bewegt das Medium (Äther, Luft), das Medium bewegt das Organ.

Daraus ergeben sich bezüglich der Tätigkeit beider Klassen mehrfache Unterschiede. Einmal ist die Tätigkeit der Sinne, welche ihr Objekt mittelbar wahrnehmen, eine viel höhere und vollkommenere als die Tätigkeit jener, welche das Objekt unmittelbar erkennen. Die letztere Tätigkeit ist ganz von dem Eindruck des materiellen Objektes abhängig; das Objekt muß materiell und physisch mit dem Sinne sich verbinden, um empfunden zu werden. Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß die unmittelbaren Sinne nur eine sehr beschränkte Sphäre der Tätigkeit haben, eben weil das Organ mit dem Objekte in Berührung kommen muß, während beim Gesichts- und Gehörsinn das Gebiet der Wahrnehmung ein viel weiteres ist. Hingegen kann die Einwirkung des Objektes bei den letztgenannten Sinnen, weil sie ihnen durch ein Medium zugeht, durch das Medium verändert werden und so zu Täuschung Anlaß geben; die anderen Sinne dagegen empfangen den Einfluß des Objektes unmittelbar und unverändert, weshalb ihre Tätigkeit untrüglich ist; als Beispiel dient gewöhnlich der ins Wasser getauchte Stab, der dem Auge gebrochen erscheint, während der Tastsinn richtig ihn als gerade bezeugt. — Daß nun unser Wahrnehmen durch die Objekte ausgelöst und inhaltlich bestimmt wird, fällt unmittelbar ins Bewußtsein; daß diese Auslösung und Bestimmung an die Reizung der Sinnesorgane gebunden sind, lehren stündliche Beobachtungen.

Es ist aber wohl zu beachten, daß die innere Bestimmung unserer Wahrnehmung ganz und gar verschieden ist von dem äußeren und rein mechanischen Einflusse oder Reize, den das Ding auf das Organ ausübt. Das Organ für sich ist nämlich etwas Körperliches und nimmt deshalb die körperliche Einwirkung von Licht usw. nicht anders auf wie die anderen

[1] Vgl. J. Fröbes a. a. O. S. 33 ff. — J. Geyser a. a. O. 2. Bd. S. 48 ff. — H. Ostler a. a. O. S. 400 ff.

Körper. „Wenn eine bloß mechanische Veränderung zum Wahrnehmen hinreichte, würden alle Naturkörper Wahrnehmungen haben, sobald sie eine Einwirkung erfahren". (S. theol. I. q. 78. a 3.) Vielmehr muß beim sensitiven Erkennen nicht bloß das Organ bestimmt werden, sondern auch die Seele, weil ja die Sinnesperzeption nicht eine mechanische, sondern eine innere, eine Lebenstätigkeit ist. Der mechanische Einfluß auf das Organ trifft das beseelte Organ und veranlaßt die Seele, dem einwirkenden Objekte zu antworten. Die Wirkung in der Seele muß nach der Verschiedenheit der Objekte, von denen sie ausgeht, verschieden sein; man darf sie als eine Verähnlichung der Seele mit dem Objekte bezeichnen, ob man nun diese Verähnlichung in strengem oder in weniger eigentlichem Sinne faßt, und ein in der Seele entstehendes Wahrnehmungs- oder Erkenntnisbild (species sensibilis, sp. intentionalis) als der Wahrnehmung unmittelbar zugrunde liegende Ursache nennen. Jedoch darf das in keiner Weise so aufgefaßt werden, als ob dieses subjektive Wahrnehmungsbild Objekt der Wahrnehmung wäre, sondern unmittelbar wahrgenommen wird das äußere Objekt, von welchem der Einfluß zur Erzeugung des Wahrnehmungsbildes ausgeht. Das Erkenntnisbild ist Prinzip und Mittel der Wahrnehmung, also das, wodurch die Erkenntnis zustande kommt (id quo cognoscitur), nicht Gegenstand der unmittelbaren Erkenntnis selbst (id quod cognoscitur). Denn es ist eine Tatsache, die alle Menschen in sich erfahren, daß wir wenigstens durch die Tätigkeit der äußeren Sinne nicht über innere Zustände oder Eindrücke und dergleichen gewiß werden, sondern über solches, was außer uns ist. Darum können z. B. viele andere Menschen das gleiche Haus sehen, welches ich sehe, und gerade dort und so es sehen, wo und wie ich es sehe.

Was das Subjekt der Wahrnehmung anlangt, so haben in alter und neuer Zeit manche nach dem Vorgange Platos angenommen, daß die Seele allein den Akt der Wahrnehmung vollzieht. Dagegen sagen wir, daß das Subjekt für die sinnliche Wahrnehmung weder die Seele allein noch das körperliche Organ allein ist, sondern das unmittelbare und nächste Subjekt der sensitiven Tätigkeit ist das beseelte Organ, das entfernte und letzte Subjekt bildet die Seele mit dem Leibe, der ganze aus Leib und Seele zusammengesetzte Mensch. Die Wahrnehmung ist also Tätigkeit des zusammengesetzten, ganzen Subjektes. — Dieses ist im wesentlichen die scholastische Theorie über die Sinneswahrnehmung, welche in verschiedenen Punkten einer Verbesserung und Fortbildung bedarf.[1]

Die Unterscheidung von Nahsinnen und Fernsinnen kann in der gewöhnlichen Auffassung von der Psychologie nicht übernommen werden. Diese Unterscheidung ist auch nicht etwas unmittelbar Gegebenes, sondern etwas Abgeleitetes und beruht auf gewohnheitsmäßiger Deutung.[2] Erscheinungen wie der im Wasser gebrochene Stab, ferner die Gesetze der Perspektive beweisen, daß wir nicht die Gegenstände draußen unmittelbar, sondern ein Bild derselben wahrnehmen, das durch Projektion auf den Ort der unmittelbaren Wahrnehmung — wir nennen ihn Sehfläche oder Gesichtsfeld — entsteht. Wir können und wollen uns nämlich im Folgenden wesentlich auf die Erörterung des Sehens beschränken, da seine Erklärung mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen hat, durch deren Lösung die bei den anderen Sinnen begegnenden Fragen mitgelöst sind.[3] Bei Anerkennung einer unmittelbaren Fern-

[1] Vgl. H. Ostler a. a. O. S. 362 ff.
[2] Vgl. a. a. O. S. 139 ff.
[3] Vgl. a. a. O. S. 280 ff.

wahrnehmung würden wir auch in Widerspruch mit dem Kausalitätsprinzip geraten, das eine solche Fernwirkung ausschließt.

Wenn wir die Frage stellen: Wo sehen wir?, dann kann die Antwort nur lauten: Offenbar dort, wo die Seele, das Prinzip der Wahrnehmungstätigkeit, des Bewußtwerdens ist, aber zugleich dort, wo der unmittelbare Wahrnehmungsgegenstand ist, also dort, wo beide zugleich sind, so daß beide Orte sich decken. Denn einerseits kann das Wahrnehmen nicht aus der Seele hinaus, anderseits muß es unmittelbar seinen Gegenstand erfassen. Daß eine bloß örtliche gegenseitige Gegenwart zur Wahrnehmung nicht genügt, ist selbstverständlich; es muß dazu noch eine positive Seinsbeziehung hinzukommen.[1] Diese Überlegungen führen uns dazu, das Sehfeld in unseren Leib, näherhin in das beseelte Wahrnehmungsorgan zu lokalisieren. Die eigentliche Aufgabe des leiblichen Organs erblicken wir gerade darin, dem Wahrnehmen sein Objekt unmittelbar darzubieten. Für das Sehen müssen wir hiermit zunächst an das Auge, und zwar an die lichtempfindliche Netzhaut denken, auf welcher ja tatsächlich Bilder der Gegenstände erzeugt werden. Jedenfalls herrscht darüber Einstimmigkeit, daß wir nichts sehen, was sich nicht auf unserer Netzhaut abbildet. Demnach wäre die Netzhaut die gesuchte Projektionsfläche oder das physische Sehfeld, und das Netzhautbild wäre identisch mit dem Wahrnehmungsbild. Das letztere ist uns dann nicht bloß Mittel der Wahrnehmung, sondern Gegenstand derselben. Dadurch braucht keineswegs ausgeschlossen zu werden eine Art Erkenntnisbild mehr seelischer Natur; denn durch die Entstehung verschiedener Bilder im beseelten Organe erfährt auch die Seele verschiedene Einwirkungen, so daß in ihr verschiedene Veränderungen vorgehen. wie sie umgekehrt selbst sich dem Aufzunehmenden anpassen muß.

Der Ansicht, das Netzhautbild sei das Wahrnehmungsbild, stellen sich sogleich große Schwierigkeiten entgegen, welche für dieselbe vernichtend erscheinen. Einmal weiß der gewöhnliche Mensch überhaupt von einem Netzhautbild nichts, und Jahrtausende hat kein Mensch etwas davon gewußt. Ferner, wenn die Verschiedenheit der Wahrnehmungsbilder und Außendinge gegen die unmittelbare Wahrnehmung der letzteren entscheidend in die Wagschale fällt, dann ebenso, ja in noch höherem Grade. die Verschiedenheit zwischen Netzhautbild und Wahrnehmungsbild. Diese Einwände behalten ihr volles Gewicht, wenn man den eigentlichen Ort der Wahrnehmung ins Gehirn verlegt und die peripherischen Organe nur als Aufnahme- und Umleitungsstellen betrachtet.

Die erste Schwierigkeit löst sich dadurch, daß wir keineswegs behaupten, die Netzhaut als solche werde wahrgenommen, sondern nur: Was wahrgenommen wird, ist in der Netzhaut vorhanden, näherhin in den Zapfen und Stäbchen der Netzhaut. Wer von der Netzhaut als solcher etwas erfahren will, muß sie von außen anschauen; bei der Wahrnehmung sitzt aber der Beschauer in den Netzhautelementen selbst und nimmt nur das wahr, was in ihnen sich abbildet, und zwar die Bilder oder Bildelemente selbst. So bietet auch das Innere eines Hauses einen anderen Anblick als das Äußere;

[1] A. a. O. S. 283 ff.

auch wenn die Innenräume Spiegelwände und Fenster haben, durch welche sich die Außendinge abbilden können, bietet sich doch nicht die Außenansicht des Hauses dar. Ein Hausbewohner, der erst nach vielen Jahren sein Haus von außen betrachten könnte, nachdem er bisher immer bloß im Inneren desselben gewesen, würde dabei fast durchweg Neues sehen.[1]

Die zweite Schwierigkeit, welche von der großen Verschiedenheit zwischen Netzhautbild und Wahrnehmungsbild genommen ist, wiegt ohne Zweifel schwerer als die erste; am deutlichsten wird sie durch den Vergleich der Größenverhältnisse der beiden Bilder. Die Lösung müssen wir suchen in der Gewalt der Seele über den Wahrnehmungsstoff. Diese Gewalt der Seele zeigt sich in verschiedenen Punkten, so in dem Einfachsehen trotz der zwei Augen,[2] in der verschiedenen Tiefenwahrnehmung bei gleichen Netzhautbildern und gleichen Gegenständen,[3] in dem Aufrechtsehen der Dinge, obwohl diese auf der Netzhaut ein umgekehrtes Bild entwerfen, wobei der rein psychische Einfluß dadurch sich zeigt, daß bei aufrechtstehenden Netzhautbildern die Gegenstände zuerst umgekehrt erscheinen, dann aber wieder ihre natürliche Lage erhalten.[4] Ferner gehören hieher die sogenannten Metamorphopsien (Gesichtswandlungen), Verzerrungen der Wahrnehmungsbilder, welche auf Ablösungen oder Lageänderungen von Netzhautstellen beruhen, die aber im Laufe der Zeit wieder verschwinden, obwohl die reale Grundlage, die Netzhautverzerrung, bleibt.[5] Hier offenbart sich deutlich ein Einfluß der Seele auf die Größenverhältnisse unseres Wahrnehmungsbildes; noch deutlicher und allgemeiner ist das der Fall bei der Ausfüllung des „Blinden Fleckes". So wird nämlich die Eintrittsstelle der Sehnerven in die Netzhaut genannt, welche lichtunempfindlich ist. Gegenstände, deren Projektion auf den Blinden Fleck fällt, werden nicht gesehen, ihre Stelle aber erscheint ausgefüllt mit dem Material der Umgebung[6] So dürfen und müssen wir auch die Größenverhältnisse des Wahrnehmungsbildes auf seelische Ursachen zurückführen, wobei zu bemerken ist, daß die scheinbare Größe des Wahrnehmungsbildes nicht ohne weiteres für die wirklich geschaute Größe desselben genommen werden darf, und daß die Annahme der Ausdehnung des Wahrnehmungsbildes über die Netzhautbildgröße hinaus durch die Seele keineswegs zur Annahme einer Neuschaffung von Bildelementen durch die Seele zwingt, vielmehr nur zu einer entsprechenden seelischen Bearbeitung und Ordnung des physischen Bildmaterials.[7] Der Wahrnehmungsvorgang zeigt sich also auch in dieser Richtung als psychophysischer Natur, und der Anteil der Seele erscheint bedeutender, als sich aus der Wahrnehmung an sich ergäbe.

Wir sind im Vorausgehenden von der Annahme ausgegangen, das Netzhautbild sei das Bildmaterial für das Wahrnehmungsbild. Die gleichen Schwierigkeiten, welche diesbezüglich betreffs des Netzhautbildes als solchen obwalten, kehren wieder, wenn nicht das peripherische Netzhautbild die ihm zugeteilte Funktion hat, sondern ein im zentralen Organ, dem Gehirn, entstehendes physisches Bild, wenn also die peripheren Organe nur Aufnahme- und Umleitungsstellen für die Fortpflanzung der äußeren Reize zum Gehirn sein sollten. Aber auch die Lösung dieser Schwierigkeiten ist die gleiche,

[1] A. a. O. S. 286 ff.
[2] A. a. O. S. 321 ff.
[3] A. a. O. S. 326 ff., 150 ff.
[4] A. a. O. S. 328 ff.
[5] A. a. O. S. 287 f., 347 f.
[6] A. a. O. S. 349 ff.
[7] A. a. O. S. 342 ff. Vgl. überhaupt S. 383 ff.

wie wir sie für das Netzhautbild gegeben haben. Eine ausschlaggebende Bedeutung für den Wahrnehmungsvorgang überhaupt kommt also der Frage, ob die Wahrnehmung im äußeren Organ oder im Gehirn vor sich geht, nicht zu; gleichwohl dürfen wir sie nicht ganz umgehen. Werfen wir zuerst einen Blick auf das zentrale Organ, das Gehirn!

Das Gehirn ist der Schädelhöhle eingelagert und zerfällt in das Großhirn und das Kleinhirn. Sein Gewicht schwankt, im Durchschnitt ist es beim erwachsenen Mann schwerer als beim Weib (1360 g gegen 1240 g). Das Großhirn füllt den vorderen und oberen Teil der Schädelhöhle aus; durch eine tiefe Längsfurche von vorn nach hinten entstehen die zwei Gehirnhälften, die sich wieder in mehrere „Gehirnlappen" (Stirn-, Schläfen-, Hinterhaupt- und Scheitellappen) teilen, welche ihrerseits aus einer Reihe von durch Furchen geschiedenen Windungen bestehen. Die Gehirnmasse setzt sich zusammen aus der grauen Hirnrinde und dem weißlichen Mark. Im Hinterhaupt liegt unter dem Großhirn das Kleinhirn. Mittels des sogenannten „verlängerten Markes" setzt sich das Hirn nach unten durch das Schädelloch hindurch zu dem in der Wirbelsäule eingeschlossenen Rückenmark fort. — Vom Gehirn gehen 12 Nervenpaare aus, hauptsächlich den Kopf, aber auch noch Hals und Oberkörper mit Nervenleitungen versorgend; die übrigen Teile des Leibes stehen vermittels des Rückenmarkes, das teils sensible (der Empfindung dienende) teils motorische (der Bewegung dienende) Nerven aussendet, mit dem Gehirn in Verbindung. Die Kopfsinnesnerven, welche vom Gehirn ausgehen, pflegt man als sensorische zu bezeichnen. Allgemein sind die der Empfindung und Wahrnehmung dienenden Nerven zentripetal, d. h. sie leiten den Nervenreiz von der Peripherie zum Mittelpunkt, — die motorischen dagegen zentrifugal, d. h. sie pflanzen den Reiz vom Zentrum zur Peripherie fort. Daneben gibt es noch intrazentrale Nervenbahnen, welche die Verbindung zwischen den verschiedenen Teilen des Zentralorgans, namentlich auch zwischen den sensorischen und motorischen Stationen, herstellen, und ebensolche Nervenverbindungen außerhalb des Zentralorgans, die besonders den Reflexbewegungen dienen.

Die Natur der Nervenleitung ist noch dunkel; für keinen Fall ist sie ausschließlich elektrisch, da ihre Fortpflanzungsgeschwindigkeit nur 27—60 m in der Sekunde beträgt. Verwickelte chemische Prozesse spielen sicher bei ihr mit. — Für uns am wichtigsten ist die graue Gehirnsubstanz, insbesondere für die Sinneswahrnehmung und die sinnliche Vorstellung. Ihre Oberfläche beträgt infolge der Windungen und Furchen im Mittel etwa 2200 qcm, die Zahl ihrer Nervenzellen nach älterer Schätzung 600, nach neuerer Berechnung sogar 9000 Millionen. Aus dem Aussehen oder Bau der Gehirnteile bzw. Gehirnzellen wäre es zwar möglich, auf eine verschiedene Aufabe derselben im allgemeinen zu schließen, aber nicht diese Aufgaben auch im einzelnen zu verteilen. Was die Lokalisation bestimmter Funktionen in bestimmte Teile des Gehirns rechtfertigt, sind Beobachtungen bei Gehirnerkrankungen und -Verletzungen, sowie die Reizungsversuche am Großhirn, welche jeweils mit dem Ausfall bestimmter Leistungen verbunden erscheinen, bzw. solche hervorrufen. So ist man dazu gekommen, von einer Sehsphäre oder einem Sehzentrum in den Hinterhauptlappen, von einer Hörsphäre in der oberen Schläfenwindung, von einer Geruchs- und Geschmackssphäre an der Basis des Großhirns zu reden, während die Allgemeinempfindung ihren Mittelpunkt im vorderen Scheitel- und hinteren Stirnlappen hat. Leichter, sicherer und genauer als die sensorischen Bezirke des Großhirns sind die motorischen zu bestimmen, welche im allgemeinen sich decken mit den sensiblen, d. h. der Allgemeinempfindung dienenden Bezirken. Innerhalb derselben können wieder einzelne Stellen als Auslösungspunkte für die Bewegung einzelner Glieder erwiesen werden. Von Wichtigkeit ist noch, daß die ein-

zelnen Zentren, entsprechend den zwei Gehirnhälften, meist doppelt vorhanden sind und die beiden Gehirnhälften bis zu einem gewissen Grade sich vertreten und ersetzen können. Die beiden Hälften sind denn auch durch zahlreiche Nervenfasern miteinander verbunden, wie auch zwischen den verschiedenen Bezirken und deren Teilen eine Unmenge von Verbindungsfasern verlaufen (Assoziationsfasern). Wesentlich um Störungen solcher Assoziationen handelt es sich bei sogenannter Seelenblindheit, dem von Broca (1824—1880) beobachteten Verlust des Sprechvermögens bei vorhandener Wortvorstellung, welchem eine Schädigung der daher sogenannten Brocaschen Windung im unteren Stirnlappen zur Seite geht. Durch diese Feststellung fand die Berechtigung der Lokalisation der einzelnen Leistungen an verschiedenen Stellen des Gehirns erst Anerkennung. Ähnlich verhält es sich mit der Worttaubheit, dem von Wernicke (1848—1907) beobachteten Verlust des Vermögens, das gesprochene Wort zu verstehen, während der Sinn des Gelesenen begriffen wird, welchem eine Zerstörung im oberen Schläfenlappen entspricht.[1]

Von Wichtigkeit für die Frage nach der zentralen oder peripheren Lokalisation der Wahrnehmung ist die Beobachtung, daß ein Bewußtwerden eines Wahrnehmungsreizes nicht mehr stattfindet, wenn die Leitungsbahn zwischen den peripheren Organen und dem Gehirn zerschnitten oder sonstwie unterbrochen wird. Allein das zwingt noch nicht zur ausschließlich zentralen Lokalisation der Wahrnehmung. Denn durch Trennung vom Gehirn wird das periphere Organ überhaupt vom Lebensganzen getrennt wie ein Glied vom Leibe, weshalb es dann auch bald verkümmert. Da die Nervenendigungen dem Gehirn wesentlich gleichen, haben wir keinen Grund, die Wahrnehmung bei unversehrter Verbindung von dort nach hier zu verlegen. Doch wird so viel eingeräumt werden müssen, daß das Gehirn nicht bloß irgendwie bei der Wahrnehmung beteiligt ist, sondern daß mit der peripheren eine zentrale Wahrnehmung Hand in Hand geht. Wenn, wie wohl zugestanden wird, Träume nicht eine bloß seelische Grundlage haben, sondern eine psychophysische, so müssen wir dieselben bei den Blinden wenigstens, die das periphere Organ ganz verloren haben, ausschließlich ins Gehirn verlegen. Also spielt auch beim normalen Menschen das Gehirn im Traume als Ort der Wahrnehmung mit; es spielt aber im Traume nur mit, weil es schon bei der Wachwahrnehmung mitbeteiligt ist. Also dürfen wir, wenn wir an der peripheren Wahrnehmung festhalten, dem Gehirn nicht die alleinige Aufgabe zuschreiben, das Bewußtwerden zu vermitteln, sondern müssen ihm eine Reihe anderer Funktionen übertragen, so die Aufspeicherung des Wahrgenommenen in irgendeiner Weise, die allseitige Verbindung des Wahrgenommenen als Grundlage der Assoziation der Vorstellungen, die Auslösung zweckmäßiger Bewegungen. Daß damit wesentlich eine Unterstützung und Entlastung der Seele gegeben sein soll, erhellt aus den sogenannten Reflexbewegungen, die ohne jede Überlegung durch

---

[1] E. Becher, Gehirn und Seele. Heidelberg 1911. — J. Beßmer, Die Grundlagen der Seelenstörungen. Freiburg i. B. 1906. — J. Fröbes a. a. O. 2. Bd. S. 2 ff.

die Wahrnehmung als solche ausgelöst werden, indem eben rein physiologisch ein Wahrnehmungsreiz in zweckmäßiger Weise auf die motorischen Nerven übergeleitet wird. Diese Überleitung geht keineswegs notwendig über das Gehirn als zentrale Station, vielmehr finden wir z. B. im Rückenmark eine Reihe von Querbahnen, welche die dort verlaufenden sensiblen und motorischen Nerven unmittelbar verbinden. Solche Reflexbewegungen haben wir z. B. im Schließen der Augenlider bei Annäherung eines Gegenstandes an das Auge, im Ausstrecken der Arme beim Fallen. Ähnliche Bedeutung wie den Nervenverbindungen außerhalb des Zentralorgans dürfen wir aber auch den Nervenbahnen in diesem selbst zuschreiben.[1]

Ein häufig gehörter Einwand gegen die periphere Wahrnehmung ist die Tatsache, daß wir Schmerzgefühle in solche Teile des Körpers verlegen, die gar nicht gereizt worden sind und darum die Schmerzempfindung nicht haben können, z. B. in die Finger, wenn wir uns an den Ellenbogen gestoßen haben; ja, daß Empfindungen selbst in Körperteile verlegt werden, die nicht mehr vorhanden sind, z. B. in den Fuß, welcher abgenommen worden ist.

Indes im ersten Falle müßte feststehen, daß dort kein Schmerz ist, wo das Bewußtsein ihn zu finden glaubt. Das läßt sich aber nicht daraus beweisen, daß das subjektive Schmerzgefühl an einer anderen Stelle eintritt als dort, wo der Reiz stattgefunden hat. Reiz und Empfindung sind verschiedene Dinge. Es kann recht wohl der Reiz an einer Stelle vor sich gehen und am Ende des Nerven das Schmerzgefühl entstehen, weil die durch den Reiz entstandene Nervenbewegung erst am peripherischen Ende des Nerven zum Schmerz wird. — Bei den Fällen zweiter Art ist zu erwägen, daß es sich hierbei um eine Einordnung der Tastempfindungen in das Vorstellungsbild des Leibes handelt. Ist z. B. ein Arm bis zu einem kleinen Stumpf an der Schulter abgenommen worden, so ordnen sich die durch die Reize an der neuen Stumpffläche ausgelösten Empfindungen zwischen die Empfindungen ein, welche an den gleichgebliebenen Hautstellen erregt werden, und werden darum auch in der Weise gedeutet, wie es den früher zwischen diesen Hautteilen auftretenden Empfindungen eigen war. Es handelt sich also im wesentlichen um eine Deutung neuer Empfindungen nach bekannten Anhaltspunkten in altgewohnter Weise.[2]

4. Das Vorstellen.

Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Tasten werden gewöhnlich als äußeres Wahrnehmen zusammengefaßt und dem inneren Wahrnehmen gegenübergestellt. Zum inneren (sinnlichen) Wahrnehmen werden auch die Empfindungen der innerleiblichen Zustände gezählt. Wir haben dieselben bereits untergebracht bei den Allgemeinempfindungen; denn es besteht kein wesentlicher Unterschied, ob Allgemeinempfindungen an der Peripherie oder im Innern des Leibes vorkommen, zumal wir auch die ersteren eigentlich als Leibesempfindungen betrachten. Der eigentliche Gegenstand für das innere sinnliche Wahrnehmen wird jedoch gesucht in den Akten der äußeren Sinneswahrnehmung; sie sollen das Objekt des inneren Sinnes (sensus interior,

---

[1] Vgl. H. Ostler a. a. O. S. 354 ff. Die zentrale Wahrnehmung vertritt unter anderen C. Gutberlet, Psychologie. Münster 1896. S. 23 ff.

[2] Vgl. V. Henri, Über die Raumwahrnehmungen des Tastsinnes. Berlin 1898. S. 148 ff.

sensus communis) sein. Denn, so wird zur Begründung ausgeführt, die äußeren Sinne als organische Vermögen können nicht in sich selbst zurückkehren und darum auch nicht selbst ihre Akte erfassen und noch weniger von den Akten anderer Sinne unterscheiden. Ebensowenig vermag irgendein äußerer Sinn seine Objekte von den Objekten anderer Sinne zu unterscheiden. Um dies zu können, müßte er nicht bloß die eigenen Akte und Objekte, sondern auch die Akte und Objekte der anderen Sinne wahrnehmen, es müßte also das Auge auch hören, riechen usw. Die Wahrnehmung der Sinnesakte selbst wie der Vergleichung ihrer Objekte ist mithin Sache eines eigenen Sinnes, des Gemein- oder Zentralsinnes. Von ihm gehen die äußeren Sinne aus und in ihm laufen alle äußeren Wahrnehmungen wieder zusammen, um in ihm durch das Bewußtsein ihre Vollendung zu erhalten. Das stimme mit der Tatsache überein, daß die Nerven der äußeren Sinne vom Gehirn ausgehen und daß sie nur in Verbindung mit dem Gehirn und in Abhängigkeit von ihm ihre Bestimmung erfüllen können. Ebenso wie die Wahrnehmungsakte und ihre Gegenstände sind die Vorstellungen dieser Dinge sowie das auf irgendwelche Gegenstände gerichtete sinnliche Streben oder Begehren Objekt des Gemeinsinnes.[1]

Diese Beweisführung für das Vorhandensein eines Gemeinsinnes scheint jedoch nicht in alleweg zwingend. Wie wir schon bemerkten, unterscheiden sich die verschiedenen Sinneswahrnehmungen — Sehen, Hören usw. — für unser Bewußtsein nicht an sich, sie alle sind ein Bewußtwerden; wodurch sie sich für uns unmittelbar unterscheiden, das sind ihre Gegenstände — Farben, Töne usw. — und die Verschiedenheit der sie begleitenden Allgemeinempfindungen. Da nun das Bewußtwerden in allen Arten der äußeren Wahrnehmungen ein und dasselbe Subjekt hat — ich sehe, höre usw. —, also demselben Ich die Farben, Töne usw. bewußt werden, so daß es dieselben auch vergleichen und unterscheiden kann, ist nicht recht ersichtlich, warum dazu noch ein eigener innerer Sinn nötig sein sollte und was dazu ein eigenes Organ, ohne welches von einem Sinn nicht gesprochen werden kann, zu tun vermöchte; ein solches Organ müßte zugleich Auge, Ohr usw. sein. Ein besonderer Gegenstand für den inneren Sinn wären allerdings die Wahrnehmungsakte der einzelnen Sinne; denn unser Sehen sehen wir nicht und können es auch nicht hören, unser Hören hören wir nicht und können es auch nicht sehen usw. Aber für das Wahrnehmen des Wahrnehmens ist wiederum ein Organ nicht wohl denkbar; sonst müßte wohl das Organ für das Wahrnehmen des Sehens das Sehorgan selbst sein, in welchem sich das Sehen vollzieht, Organ für das Wahrnehmen des Hörens das Hörorgan usw., so daß wir für den Gemeinsinn doch wieder kein eigenes Gemeinsinnsorgan bekämen. Ferner ergeben die Sinnesorgane den physischen Einschlag des Gesamtvorganges der äußeren Wahrnehmung, der uns aber als solcher gar nicht unmittelbar bewußt wird; was uns unmittelbar bewußt wird, ist der psychische Einschlag des Wahrnehmungsvorganges, das Bewußtwerden, das Ich als Subjekt, das um einen Gegenstand weiß. Die Berufung auf das Vorhandensein des Gehirns, das doch kein überflüssiges Organ sein könne, wird hinfällig durch den Hinweis auf andere Zwecke desselben als den, dem Gemeinsinn zu dienen. Entweder ist die Fortpflanzung des Reizes von den peripheren Organen zum Gehirn derart zum Bewußtwerden notwendig, daß erst im Gehirn das eigentliche Sehen usw. sich vollzieht, dann gehört das Gehirn zum Gesamtsinnesorgan, oder diese Fortpflanzung ist nicht in dieser Weise notwendig, dann bleiben für das Gehirn immer noch die oben genannten Aufgaben, besonders die, Organ der sinnlichen Vorstellungen zu sein. Deshalb lehnen wir einen inneren Sinn in der herkömmlichen Bedeutung des Gemeinsinnes ab, aber nicht einen inneren Sinn überhaupt.

---

[1] Vgl. C. Willems, Grundfragen der Philosophie und der Pädagogik. 1. Bd. Trier 1915. S. 252 ff.

Das Wort „Vorstellen“ wird zuweilen im weitesten Sinn gebraucht, für das Bewußtwerden alles Gegenständlichen, das im Bewußtsein auftaucht, sei es sinnlicher, sei es geistiger Art. Etwas enger wird Vorstellung gebraucht in der Bedeutung von „sinnlicher Vorstellung“ mit Ausschluß der geistigen Gedanken; noch enger ist die eigentliche Bedeutung von „vorstellen“, wenn es im Gegensatz zum sinnlichen Wahrnehmen steht; das sinnliche Wahrnehmen hat Gegenwärtiges zum Objekt, das sinnliche Vorstellen Abwesendes, aber früher irgendwie Wahrgenommenes. Dieser Gegensatz ist schon in der buchstäblichen Bedeutung von Wahrnehmen und Vorstellen angelegt; ersteres ist ein mehr passives Hinnehmen von Gegebenem, letzteres ein mehr aktives Hervorholen und Vorsichhinstellen eines Gegenstandes; wer sich etwas vorstellt, gibt oder schafft sich selbst einen Gegenstand. — Oberstes Gesetz für alles Vorstellen ist: Was nicht irgendwie wahrgenommen worden ist, kann auch niemals vorgestellt werden. Der Blindgeborene hat keine Vorstellungen von Farben, der Taubgeborene keine Vorstellungen von Tönen. — Für die Vorstellungen im Wachzustande ist normalerweise charakteristisch, daß sie an Lebhaftigkeit weit hinter den unmittelbaren Wahrnehmungen zurückstehen.

Wir unterscheiden ein willkürliches und unwillkürliches Vorstellen. Die Selbstbeobachtung sagt uns nämlich, daß fortwährend in uns Vorstellungen von selbst aufsteigen (freisteigende Vorstellungen), ohne daß uns bewußt wäre, sie gewollt oder irgendwie gerufen oder irgend etwas zu ihrem Auftauchen getan zu haben; ja, solche Vorstellungen können, namentlich bei krankhaften Zuständen, sich dauernd in unangenehmster Weise aufdrängen und aufzwingen (Zwangsvorstellungen). Wir erfahren aber auch, daß wir den Verlauf der Vorstellungen zu beeinflussen und zu leiten imstande sind, indem wir eine Vorstellung festhalten, einer unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden, im Halbdunkel stehende Vorstellungen ans Licht ziehen, andere unbeachtet lassen usw., so daß wir in Wahrheit von einem willkürlichen Vorstellen reden können. Dieses letztere hat aber das unwillkürliche Vorstellen zur Voraussetzung; die unwillkürlichen Vorstellungen müssen dem willkürlichen Vorstellen erst den Angriffspunkt geben, und auch im weiteren Verlauf des willkürlichen Vorstellens gibt das unwillkürliche Vorstellen fortwährend seinen Einschlag, indem es neue Vorstellungen heranführt, die unsere Aufmerksamkeit ablenken, oder die gewünschten Vorstellungen herbeibringt oder versagt.

Eine andere Unterscheidung ist die in das einfach wiederholende (reproduktive) und das neu schaffende (produktive) Vorstellen. Beim wiederholenden Vorstellen steigen die Bilder früher wahrgenommener Gegenstände in uns mit den Merkmalen

auf, welche sie in der Wahrnehmung hatten, höchstens mit Ausfall von Merkmalen; das produktive Vorstellen dagegen verwendet Merkmale in einer Zusammenstellung, welche in der Wahrnehmung nie gegeben war; das klassische Beispiel dafür ist die Vorstellung eines goldenen Berges. Mit Rücksicht auf diese Fähigkeit des Vorstellens zu unbegrenzten Möglichkeiten redet man von **schöpferischer Einbildungskraft** (Phantasie).

Die Vorstellungskraft ist von größter Wichtigkeit für das sinnliche Wahrnehmen und für das höhere Erkennen wie für das praktische Handeln und sittliche Tun des Menschen. Teils zu ihrer produktiven teils zu ihrer reproduktiven Tätigkeit gehört es, wenn sie die bei einer Sinneswahrnehmung gebliebenen Lücken richtig oder falsch ausfüllt (Nebenvorstellungen) und das Wahrgenommene **deutet**. — Mit dem Wahrnehmen ist es auch das Vorstellen, welches dem Verstande das Material für das Denken liefert, indem es die Sinnesbilder auch in Abwesenheit der Gegenstände vergegenwärtigt, vielfach schon in der Form eines eine Vielheit vertretenden Gesamtbildes. Und wie beim Entstehen, so wirkt die Sinnesvorstellung auch beim weiteren Gebrauche der höheren Erkenntnis mit. Dem Gedanken folgt sofort die Einbildungskraft, um ihn mit sinnlichem Gewande zu umkleiden. Die Phantasie ist darum auch die unentbehrliche Voraussetzung für die schönen Künste, und darum ist ihre Lebhaftigkeit, Fruchtbarkeit und Originalität von größter Bedeutung. Wenn nichts anderes, pflegt die Vorstellungskraft wenigstens das äußere Wort zu reproduzieren, mit dem wir einen Gedanken bezeichnen. Auch das Gefühlsleben wie die gute oder schlimme Beeinflussung des Willens haben in der Phantasie eine ergiebige Quelle.

Unser Vorstellungsverlauf wird, wie gesagt, in erster Linie bestimmt durch die freisteigenden Vorstellungen. So regellos aber auch deren Kommen und Gehen, wenn es sich selbst überlassen bleibt, scheint, zeigt es sich doch bei näherem Zusehen von bestimmten Gesetzen beherrscht. Das oberste Gesetz des Vorstellens, daß nur ehemals Wahrgenommenes als Vorstellung wiederkehren kann, macht sich auch darin geltend, daß in den Vorstellungen zunächst solche Merkmalsverbindungen auftreten, welche ehemals wahrgenommen wurden. Die Vorstellungen bleiben also in der Verbindung, in welcher ihr Inhalt ursprünglich aufgenommen wurde, und rufen sich so auch wieder hervor. Man nennt solche Verbindungen der Vorstellungen, vermöge welcher eine die andere hervorruft, **Assoziationen** der Vorstellungen und die Vorstellungen selbst assoziierte. Das Gesetz, nach welchem die Vorstellungen, die ursprünglich in der Erfahrung verbunden waren, vermöge dieser Verbindung einander hervorrufen, wenn die eine Vorstellung im Bewußtsein aufgetaucht ist, nennt man das **Gesetz der Erfahrungsassoziation**; sie heißt auch **Berührungsassoziation**, weil sich die betreffenden Vorstellungsinhalte räumlich oder zeitlich in der Erfahrung berührten oder aneinander reihten. Seit alters wird dem Gesetze der Erfahrungsassoziation das **Gesetz der Ähnlichkeitsassoziation** und das **Gesetz der Kontrastassoziation** zur Seite gestellt: „Wahrnehmungen oder Vorstellungen rufen Vorstellungen ähnlichen oder entgegengesetzten Inhalts hervor.“

In neuerer Zeit herrscht das Bestreben, die Assoziationsgesetze auf ein einziges Gesetz zurückzuführen.[1] Ohne uns auf die Frage näher einzulassen, weisen wir nur darauf hin, wie bedeutungsvoll für unser Vorstellungsleben und für alles, was sich darauf aufbaut, die Ähnlichkeits- bzw. Kontrastassoziation ist. Würde bloß die raum-zeitliche Berührungsassoziation gelten, dann hätte der Vorstellungsablauf gleichsam nur ein einziges Geleise, auf dem er sich bewegen könnte, nämlich die Reihenfolge der ehemaligen Erfahrung. Die Ähnlichkeitsassoziation aber schafft eine Menge von Querbahnen, sie stellt unmittelbare Verbindungen her zwischen entfernten, durch viele Glieder der Erfahrungsreihe getrennten Vorstellungen und stellt so eine Fülle bereits gemachter Erfahrungen für den augenblicklichen Bedarf zur Verfügung. — Es ist noch zu bemerken, daß sich die Assoziation mit ihren Gesetzen nicht bloß auf sinnliche Wahrnehmungen und Vorstellungen erstreckt, sondern daß auch Gefühle und geistige Gedanken in den Assoziationsverband eingehen und so die Beweglichkeit des bewußten Geschehens in hohem Grade fördern.

Ein anschauliches Bild von der Beweglichkeit unseres Vorstellungslebens, wenn es unbeeinflußt von unserem Wollen verläuft, bietet uns das Traumleben. Der Traum ist ein Mittelding zwischen Schlafen und Wachen. Im Schlafe, welcher der Wiederherstellung der verbrauchten Kräfte dient, selbst aber in seinen nächsten Ursachen noch nicht aufgeklärt ist, ruht das Bewußtseinsleben, nur die vegetative Tätigkeit schafft emsig fort. Im Traume dagegen ist die sinnliche und geistige Tätigkeit teilweise wieder vorhanden.

Die natürlichen Ursachen, welche die Träume wachrufen, sind teils körperliche, teils psychische, weil ja das Traumleben ebensowohl von der Beschaffenheit des Organismus als von Bildung und Charakter abhängig ist. Körperliche Ursachen, wie das aufgeregte Blut, die durch Krankheit oder den Genuß geistiger Getränke gereizten Nerven, veranlassen im Gehirn, dem Organ der Phantasie, Eindrücke und Bewegungen, die jenen ähnlich sind, welche die frühere Wahrnehmungs- und Vorstellungstätigkeit begleiteten, und so erscheinen die früheren Bilder wieder. Die Organe gehen nämlich leicht wieder in jene Tätigkeit über, wozu sie im wachen Zustande eine gewisse Anlage und Neigung erworben haben. Auch äußere Sinnesreize lösen häufig Träume aus. Dazu kommen psychische Ursachen. Mit der Tätigkeit der Phantasie wird auch der Geist wach, der selber wieder Ursache für neue Bilder wird. So entsteht Gedanke um Gedanke, Bild um Bild in buntem Durcheinander, weil die Tätigkeit vom Willen nicht geordnet ist. Die Gedanken und Vorstellungen rufen dann wegen der innigen Verbindung von Erkennen und Begehren auch den Willen und das sinnliche Begehrungsvermögen wach, Vorsätze und Entschlüsse, Freude und Trauer u. dgl. Doch sind diese Akte keine freien, weil die Überlegung und der volle Gebrauch der Vernunft fehlt. In einen krankhaften Zustand tritt das Traumleben, wenn die Erregung der Phantasie so stark ist, daß sie sich auch des Sprachvermögens bemächtigt (Schlafreden), oder wenn gar auch die Bewegungskraft in das Traumleben hineingezogen wird (Schlafwandel, Somnambulismus). Ein abnormer auf künstliche Weise herbeigeführter schlafartiger Zustand, der in mancher Beziehung mit dem Schlafwandel Ähnlichkeit hat, ist der Hypnotismus (ὑπνός, Schlaf). Die Bewegungskraft wird dabei durch eingegebene (suggerierte) Vorstellungen in Tätigkeit gesetzt.[2]

5. Das sinnliche Gedächtnis.

Da das Gesamtvorstellungsleben wenigstens bezüglich seiner elementaren Inhalte die sinnliche Wahrnehmung zur Voraussetzung

---

[1] Vgl. J. Fröbes a. a. O. 1. Bd. S. 590 ff.

[2] Vgl. C. Willems a. a. O. S. 352 ff. — J. Fröbes a. a. O. 2. Bd. S. 560 ff. 589 ff.

hat, hat es zur weiteren Voraussetzung die Fähigkeit des vorstellenden Ich, die aufgenommenen Wahrnehmungsbilder in irgendeiner Weise aufzubewahren, um sie nach Bedarf wieder hervorholen zu können, sei es in ihren ursprünglichen Verbindungen, sei es zu neuen Gestaltungen. Diese neuen Gestaltungen oder Vorstellungen werden wiederum aufbewahrt, wie die Gefühle und die Gedanken, die sich daran oder an die Wahrnehmungen knüpfen. Zu dieser Fähigkeit, die Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte überhaupt aufzubewahren, gesellt sich dann noch die Fähigkeit, dieselben wiederzuerkennen als solche, die man früher gehabt hat, die Beziehung der Sinnenbilder zu ihren ursprünglichen Objekten zu bewahren, die gegenwärtigen Sinnenbilder mit den früheren Objekten wieder zu verknüpfen und so die früheren Objekte wiederzuerkennen. Erst in Verbindung mit dem Wiedererkennen reden wir vom Erinnern und nennen wir die zugrundeliegende Fähigkeit Gedächtnis im vollen Sinne. Dasselbe ist sinnliches oder niederes Gedächtnis, wenn es innerhalb des Bereiches der sinnlichen Vorstellungen und Gefühle bleibt; es steht jedoch beim normalen erwachsenen Menschen in steter Wechselwirkung mit dem geistigen oder höheren Gedächtnis und mit diesem im Dienste des überlegenden Denkens und des zweckbewußten Wollens.[1]

Eine allseits befriedigende Erklärung der Grundlagen des Wiedererkennens und der sogenannten Bekanntheitsqualität, d. h. des Gefühls der Bekanntheit einer Erscheinung ohne klares Bewußtsein, in welchem Zusammenhange sie uns früher bereits entgegengetreten ist, existiert noch nicht. Maßgebend für das Auftauchen der Erinnerungsvorstellungen sind die Assoziationsgesetze. Gegenwärtige Wahrnehmungen und Vorstellungen rufen die Erinnerung an ähnliche frühere hervor und durch diese auch an früher mit diesen verbundene. Häufig tritt die ähnliche frühere Vorstellung nicht für sich ins Bewußtsein, sondern die gegenwärtige Wahrnehmung oder Vorstellung ruft unmittelbar die mit einer früheren oder ähnlichen Wahrnehmung oder Vorstellung verbundene herbei. Das Wachwerden ähnlicher, früherer Vorstellungen beruht wohl auf dem Anklingen entsprechender Spuren oder Dispositionen, die jedoch auch auf rein sinnlichem Gebiete schwerlich bloß physiologischer Natur sind; die eine unteilbare Seele ist hier nicht auszuschalten. Anderseits werden aber offenbar unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen, kurz unser ganzer Bewußtseinsablauf in der Reihenfolge seiner Glieder im Archiv des Gedächtnisses hinterlegt. Eine entsprechend starke Erregung einer Einzelvorstellung pflanzt sich auf die ihr sich anschließenden Vorstellungen fort, wodurch sich die Erfahrungsassoziation erklärt. Das Erkennen solcher Vorstellungen als Erinnerungen gründet sich und muß sich wohl darauf gründen, daß mit der Vorstellung selbst auch die Vorstellung des sie früher erlebenden Ich und dessen Identität mit dem gegenwärtigen Ich erlebt wird. Für die rechte Einordnung der erinnerten Ereignisse kommen uns mit denselben assoziierte Zeitangaben, wie unser damaliges Alter, eine bestimmte Jahreszahl und ähnliches, zu Hilfe.

Das Gedächtnis ist nach Individuen sehr verschieden. Man redet so von einem leichten oder schwerfälligen (langsamen) Gedächtnis, je nachdem man sich etwas schnell oder nur mit langer Mühe einzuprägen ver-

[1] Vgl. die berühmte Schilderung des Gedächtnisses (memoria) in den Bekenntnissen des hl. Augustin. 10. Buch, Kap. 8 ff.

mag; — von einem umfassenden und einem engen oder beschränkten Gedächtnis, je nachdem es viel oder wenig zu behalten vermag; — von einem starken und einem schwachen Gedächtnis, je nachdem es lange behält oder schnell vergißt; — von einem treuen (verlässigen) und untreuen (unzuverlässigen) Gedächtnis, je nachdem es Behaltenes genau, klar und richtig wiedergibt oder nicht. — Beim selben Individuum wechseln diese Eigenschaften oft sehr nach dem Gegenstande. Ist das Gedächtnis für besondere Inhalte besonders ausgeprägt, dann redet man, entsprechend dem jeweiligen Gegenstand, von Wort-, Zahlen-, Ton-, Sachgedächtnis usw. Das bloße Wortgedächtnis und Zahlengedächtnis heißt man auch mechanisches Gedächtnis; wird dagegen das Augenmerk beim Einprägen in erster Linie auf die Wortbedeutung gelenkt und die Gedankenfolge eingeprägt, dann hat man es mit dem logischen Gedächtnis zu tun.

Das Gedächtnis ist wegen seiner relativ großen Zugänglichkeit frühzeitig und ausgiebig von der experimentellen Psychologie geprüft worden. Eine Reihe von wertvollen Winken für das Lernen wurde auf diese Weise gefunden oder doch bestätigt und zu allgemeiner Anerkennung gebracht: z. B. für das Lernen ist nicht bloß die Aufmerksamkeit auf das zu Lernende, sondern auch der Wille zum Lernen als solchem von großer Wichtigkeit; beim Lernen eines Ganzen ist vorteilhafter, gleich das Ganze durch wiederholtes Lesen und Versuchen sich einzuprägen, als die einzelnen Teile für sich zu lernen und dann erst zum Ganzen zusammenzufügen; ebenso ist es vorteilhafter, wenn das Einzuprägende nach einer Reihe von Wiederholungen noch nicht fest sitzt, zuvor eine Pause eintreten zu lassen, um dann das Lernen wieder aufzunehmen, als ununterbrochen so lange mit dem Lernen fortzufahren, bis das Gelernte sicherer Besitz scheint; ebenso arbeitet man sparsamer und erfolgreicher, wenn man das Gelernte schon am nächstfolgenden Tag wiederholt, als wenn man längere Zeit mit der Wiederholung wartet, so daß z. B. durch Wiederholung am zweiten und am achten Tage mit weniger Arbeit mehr erreicht wird als durch Wiederholungen am dritten und am achten Tage nach dem ersten Lernen. Die Hilfen, welche beim Lernen zu verwenden sind, wechseln nach Personen; Personen, welche einem ausgeprägten visuellen Vorstellungstypus angehören, d. h. deren Vorstellungen sich vorzugsweise in Gesichtsinhalten bewegen, werden am besten zu Lernendes in Sehbildern sich vorhalten; Personen mit akustischem Typus, deren Vorstellungen sich vorwiegend an Lautliches anknüpfen, lernen am leichtesten durch lautes Vorsagen des Stoffes; der motorische Typus braucht als Hilfe beim Lernen Bewegungen, sei es bloß stumme Bewegungen der Sprechmuskeln, sei es Bewegungen mit Armen und Füßen, indem er etwa im Gehen lernt. Den Lernenden ist also tunlichst die Möglichkeit zu bieten, ihrem Typus Rechnung zu tragen; anderseits ist es aber auch gut, die Einseitigkeit eines einzelnen Typus zu überwinden durch Übung in den anderen Richtungen.[1]

In besonderer Gestalt tritt uns die Assoziation der Vorstellungen und das sinnliche Gedächtnis entgegen in der sogenannten sinnlichen Urteilskraft (vis aestimativa), welche in engster Beziehung steht zur Erhaltung und zum Wohlsein des Einzelwesens sowie zur Erhaltung der Art. Für diesen Zweck ist es nämlich nicht genügend, daß das Sinneswesen die Eigenschaften der Dinge überhaupt wahrnimmt; es ist dazu auch, und zwar vor allem, notwendig, daß es die günstige oder ungünstige, fördernde oder beeinträchtigende Beziehung erkennt, in welcher das einzelne Ding zu jenem Zwecke steht. Gerade durch die Erkenntnis dieser Beziehungen muß ja das Streben des Sinneswesens veranlaßt werden, entweder das Einzelding zu suchen und von ihm den entsprechenden Gebrauch zu machen oder vor ihm zu fliehen und seines Gebrauches sich zu enthalten. Diese Beziehungen können aber durch die äußeren Sinne nicht wahrgenommen werden; es ist dazu ein eigenes Ver-

[1] J. Fröbes a. a. O. 1. Bd. S. 515 ff. 550 ff. — 2. Bd. S. 51 ff. 131 ff.

mögen notwendig, das sog. Schätzungsvermögen oder die sinnliche Urteilskraft, dieselbe müssen wir uns denken als Betätigung angeborener Anlagen, welche nach Art zweckmäßiger erworbener Assoziationen wirken; durch solche werden die Anlagen auch weiter ausgebildet und verschiedenen Verhältnissen angepaßt.

Weil der Mensch auch das vollkommenste Sinnenwesen ist, darum muß auch ihm dieses Vermögen zukommen. Es offenbart sich am Kinde, wenn es z. B. das Fallen fürchtet, bevor es noch die üblen Folgen desselben irgendwie erfahren hat; oder wenn es beim ersten Stehen ängstlich ist, weil es keinen Stützpunkt in der Nähe wahrnimmt. Mit der Entwicklung der geistigen Kraft und Bereicherung der Erfahrung tritt die sinnliche Urteilskraft zwar mehr zurück; aber anderseits erlangt sie unter dem Einflusse des höheren Erkenntnisvermögens auch eine höhere Vollkommenheit, weshalb sie der hl. Thomas beim Menschen mit einem eigenen Namen Urteilskraft oder besondere Vernunft (vis cogitativa, ratio particularis) nennt.[1]

6. Das sinnliche Begehren oder Streben.

Das sinnliche Erkennen betätigt sich im sinnlichen Wahrnehmen und läuft aus in das sinnliche Vorstellen. Ihm tritt eine zweite Art von Lebensäußerungen sinnlicher Art an die Seite, für die wir keine ausreichende sprachliche Bezeichnung haben. Nennen wir sie Streben oder Begehren, dann haben wir zwar einen sehr wichtigen Ausschnitt daraus benannt; es ist aber klar, daß doch auch das Erreichen des Erstrebten oder Begehrten und das Ruhen in ihm, welches im Fühlen bewußt wird, zum gleichen Lebensbereich gehört wie das Streben und Begehren. Man hat darum für das in Rede stehende Gebiet die Bezeichnung „subjektives Interessiertsein" gewählt. Was damit gesagt sein soll, wird uns verständlich werden, wenn wir zunächst das sinnliche Streben oder Begehren untersuchen.

Haben alle Dinge eine ihrer Natur entsprechende Tätigkeit und ist diese Tätigkeit auf ein bestimmtes Objekt oder Ziel hingeordnet, so muß den Dingen notwendigerweise ein gewisses Streben und Verlangen nach dem Ziel innewohnen. Es findet sich auch tatsächlich ein solches Streben im allgemeinsten Sinne und in allen Wesen. Man redet, entsprechend der verschiedenen Natur der Dinge, von einem dreifachen Streben, einem natürlichen, sinnlichen, vernünftigen (geistigen) Streben (appetitus naturalis, a. sensitivus, a. rationalis). Das Naturstreben ist jenes, wodurch die Dinge ihr Gut oder ihren Zweck erstreben, ohne ihn noch sein Verhältnis zu ihrer Natur zu erkennen. „Das naturhafte Streben", sagt der Aquinate, „ist die Hinneigung jeglichen Wesens zu etwas infolge seiner Natur." (S. theol. I. q. 78. a. 1. ad 3.) Jede Kraft strebt darum von Natur aus nach ihrem Objekt. Das sinnliche Streben ist jenes, welches auf Grund der sinnlichen Erkenntnis tätig ist und die sinnlich erkannten Objekte anstrebt, während das vernünftige Streben auf solche Objekte geht,

[1] Vgl. oben S. 88 f.

die von der Vernunft erkannt werden. Da man aber im eigentlichen Sinne nur dort von einem Begehren reden kann, wo das Begehrende das Begehrte erkennt, so teilen Aristoteles und die Scholastik das Begehren nur in ein sinnliches und ein vernünftiges ein.

Wenn aber nach dem eben Gesagten Erkennen und Begehren auch innig miteinander verbunden sind und sich gegenseitig fordern, so sind doch beide wesentlich verschieden. Erkennen und Begehren bilden zwei verschiedene Gattungen der menschlichen Lebensäußerungen. Dieser Unterschied ist ersichtlich einmal aus der Verschiedenheit des Formalobjekts; Formalobjekt des Erkennens ist das Wahre, Formalobjekt des Begehrens das dem Begehrenden Gute oder Zuträgliche. Die Verschiedenheit des Formalobjekts schließt auch eine Verschiedenheit der Verhaltungsweise der Dinge zum Subjekte und des Subjekts zu den Dingen ein. Das eine Mal handelt es sich darum, daß die Seele ein Bewußtsein um ein Ding gewinnt, daß die Dinge ihr Bild der Seele einprägen; das andere Mal aber ziehen die Dinge das Subjekt an, so daß es zu ihnen kommt und sich ihnen hingibt. Es ist daher ein Irrtum, wenn Herbart das Begehren als Streben der Vorstellungen, über die Schwelle des Bewußtseins emporzutauchen, erklärt, überhaupt alle Erscheinungen des Seelenlebens mechanisch aus der Hemmung, Verschmelzung, dem Steigen und Sinken der elementaren Vorstellungen begreifen will.

Die Existenz des sinnlichen Begehrens, von dem wir zunächst handeln, wird durch das Selbstbewußtsein klar bezeugt; wir fühlen uns z. B. oft auf sinnliche Wahrnehmungen hin mehr oder minder heftig angetrieben, die erkannten Objekte zu suchen oder zu fliehen. Daß dieses Streben nicht dem Willen angehört, beweist die Tatsache, daß es oft mit dem höheren Begehren im Widerspruch steht. Das Objekt des sinnlichen Begehrens ist das sinnlich Gute oder Lustvolle, und zwar das Einzelding, insofern es unter den augenblicklichen Umständen als lustvoll erscheint, wie ja auch die sinnliche Wahrnehmung oder Vorstellung nur Einzelobjekte darbietet. Auch das sinnlich Unlustvolle oder Schädliche ist indirekt Objekt des sinnlichen Strebens, indem es abstößt; wir streben von ihm weg, fliehen es. — Als Organ des sinnlichen Strebens galt den Alten das Herz; die neuere Physiologie bezeichnet als solches das sympathische Nervensystem, welches gegenüber dem Zentralnervensystem (Gehirn und Rückenmark) relativ selbständig ist, aber doch in Verbindung mit ihm steht und auch die Tätigkeit des Herzens mitreguliert.

Das sinnliche Begehren äußert sich in positiver und negativer Weise, je nachdem das Subjekt ein Gut anstrebt oder ein Übel flieht; ferner als einfaches, ruhiges Streben (appetitus concupiscibilis) oder als erregtes, stürmisches (zorniges) Streben

(appetitus irascibilis), von denen jedes wieder positiv oder negativ gerichtet sein kann. Objekt des einfachen Begehrens ist das Gute oder das Übel an sich (bonum seu malum simpliciter), Objekt des stürmischen Strebens das schwer zu erreichende Gut, bzw. das schwer abzuwendende Übel (bonum vel malum arduum); es wird durch die entgegenstehende Schwierigkeit gleichsam gereizt oder herausgefordert und sucht die Hindernisse zu beseitigen, die sich der Erreichung des Gutes oder der Abwehr des Übels entgegenstellen. Als solches Hindernis kann auch schon die lange Zeit gelten, welche bei ruhigem Ablauf der durch das Objekt ausgelösten einfachen Strebetätigkeit verlaufen müßte, bis das gewünschte Gut erlangt, die Abwehr des drohenden Übels gesichert wäre. Es ist darum fraglich, ob das ruhige und das stürmische Begehren als wesentlich verschiedene Formen des Begehrens angesehen werden müssen, wie die Scholastik gewöhnlich annimmt, oder ob sie nicht vielmehr als bloß akzidentell verschiedene Formen wesentlich ein und derselben Tätigkeit des Strebens oder Begehrens zu betrachten sind. Übrigens erkennt auch die Scholastik die enge Verbindung beider Formen an und erklärt das einfache, ruhige Begehren als Quelle und als Abschluß des stürmischen oder heftigen Begehrens. (S. theol. I. q. 81. a. 2.)

7. Das sinnliche Fühlen.

Während die Alten nur von zwei seelischen Grundkräften und Grundtätigkeiten wußten, vom Erkennen und Streben, wurde denselben in der neueren Philosophie seit Tetens (1731—1807) als dritte Grundtätigkeit das Fühlen beigesellt, das ehedem dem Begehren eingereiht erschien. Darüber besteht wohl Einigkeit, daß Gefühle immer etwas Subjektives sind, d. h. es ist ihnen wesentlich, daß durch sie eine Zuständlichkeit, ein Berührtwerden des fühlenden Subjekts zum Bewußtsein kommt. Allgemeine Übereinstimmung herrscht auch darüber, daß diejenigen Gefühle, welche aufs innigste mit dem Begehren verbunden sind, dasselbe auslösen, begleiten, abschließen, nämlich Lust und Unlust, am deutlichsten sich als Gefühle offenbaren. Streit aber herrscht schon darüber, ob es außerhalb der in diese Gegensätze eingespannten Gefühle überhaupt noch Gefühle gebe; die allgemeinere Ansicht verneint die Frage; die bejahende Antwort vertreten namentlich W. Wundt (1832—1920) und seine Schule; nach ihnen haben wir außerdem noch die Gefühlsgegensätze von Erregung und Beruhigung, Spannung und Lösung. Wenigstens für die sinnlichen Gefühle wird man den Gegnern der Wundtschen Theorie zugeben können, daß es sich bei diesen Gefühlen um Allgemeinempfindungen handelt.[1] Allein wir

[1] J. Fröbes a. a. O. 1. Bd. S. 180 ff. — 2. Bd. S. 280 ff.

haben den Allgemeinempfindungen selbst Gefühlscharakter zugeschrieben, weil sie uns auch Ichzuständlichkeiten offenbaren, so daß wir darin keinen ausschlaggebenden Grund gegen die Wundtsche Anschauung erblicken können, aber auch keinen entscheidenden Grund für dieselbe, da ja die Allgemeinempfindungen ebenfalls als in den Gegensatz Lust-Unlust eingespannt gefaßt werden können, mit allerdings ziemlich breiter Indifferenzzone.

Wir begnügen uns, aus dem noch wenig geklärten Gebiet der Gefühle die unstreitig unmittelbar mit dem Begehren verwobenen zu nennen, welche die Scholastik aufzählte. Je nachdem es sich um das einfache oder heftige Streben, um die positive oder negative Richtung desselben, um ein Stadium im Ablauf des Strebens handelt, ergeben sich ihr elf verschiedene Gefühle, ehedem auch Affekte genannt, während im modernen Sprachgebrauch Affekt nur ein heftiger Gefühlsausbruch genannt wird. Wird nämlich etwas einfach als Gut oder Übel erkannt, ohne Rücksicht darauf, ob es mit dem Subjekte schon verbunden ist oder nicht, so entsteht das Gefühl der Liebe (amor) oder des Hasses (odium). Wird das Gut oder Übel als noch abwesend erkannt, so wird die Liebe zur Sehnsucht (desiderium), der Haß zur Flucht oder zum Abscheu (fuga seu abominatio). Erkennt sich das Subjekt schon mit dem Gute oder Übel verbunden, so gestaltet sich die Liebe zur Freude (gaudium), der Haß zu Schmerz oder Trauer (tristitia). Die übrigen fünf Gefühle sind Gestaltungen des heftigen Begehrens, und zwar entsteht Hoffnung (spes), wenn das Gut als erreichbar, Verzagtheit oder Verzweiflung (desperatio), wenn es als unerreichbar erscheint; Kühnheit (audacia), wenn das drohende Übel als vermeidlich, Furcht (timor), wenn es als unvermeidlich erkannt wird. Der Zorn (ira) endlich ist die Bewegung des sinnlichen Begehrens gegen die Ursache des erlittenen Übels mit dem Verlangen nach Rache. Das Grundgefühl unter all den genannten Gefühlen ist die Liebe. Ohne die Liebe gäbe es, wie kein Verlangen und keine Freude, so auch keinen Haß, keine Flucht usw.

Vollbefriedigend ist diese Einteilung nicht; jedenfalls deckt sich die Bedeutung der deutschen Bezeichnungen nicht ganz mit dem, was durch sie ausgedrückt werden soll. Vor allem die Gefühlslage des heftigen Begehrens gibt zu Ausstellungen Anlaß. Hoffnung und Furcht sind eigentlich Gefühle des einfachen Begehrens bei Erkenntnis der Möglichkeit, daß ein Gut nicht erreicht, ein Übel nicht abgewehrt werden würde; dabei kann man auch die Abwendung eines Übels als Gut, das Entgehen eines Gutes als Übel nehmen. Hoffnung und Furcht stehen in bezug auf ein und dasselbe Objekt in notwendigem Gegensatz: Je größer die Hoffnung, desto kleiner die Furcht und umgekehrt. Die höchste Stufe der Furcht ist die Verzweiflung, die ein unbedingt notwendig erscheinendes Gut als unerreichbar, bzw. ein unbedingt abzuwehrendes Übel als unvermeidlich zur Voraussetzung hat. Den entsprechenden Grenzfall der Hoffnung bildet die sichere Erwartung. Die Kühnheit ist das Gefühl, das zu tatkräftiger Überwindung großer Hindernisse, zur Abwendung schwer vermeidbarer Übel antreibt. Der Zorn endlich entbrennt nicht erst wegen eines schon erlittenen Übels, sondern auch gegen ein erst drohendes; er hat auch ein Gegenstück in der jubelnden Freude über ein glücklich errungenes oder nahe bevorstehendes, schon sicheres Gut. Das weist uns darauf hin, daß auch die Gefühle der konkupiszibleen Reihe sehr stark sein können; von Liebe und Haß, Sehnsucht und Abscheu wird das niemand bezweifeln.

Die sinnlichen Gefühle können stärker und schwächer sein. Sind sie sehr heftig, dann heißen sie Affekte; diese ziehen den ganzen Organismus mehr oder minder in Mitleidenschaft, wenn z. B. jemand vor Zorn blaß wird und zittert, weshalb die Scho-

lastik von Leidenschaft (passio) redete, eine Bezeichnung, welche wir der dauernden Neigung zu affektiver Betätigung vorzubehalten pflegen.

Weil das sinnliche Begehren — und Entsprechendes gilt auch vom sinnlichen Fühlen — dem sinnlichen Erkennen folgt, so kann ihm auch keine eigentliche Freiheit zukommen. Da das sinnliche Wesen ganz vom äußeren Eindrucke bestimmt wird, kann es dem sinnlich Guten gegenüber nicht gleichgültig bleiben, sondern wird von ihm notwendig angezogen. Das hindert jedoch nicht, daß auch den Tieren eine gewisse Wahlmöglichkeit eignet; diese beruht aber nicht auf freier Entscheidung, sondern ist das Ergebnis des Ausgleichs sich bekämpfender Strebungen.

Obwohl also das sinnliche Begehren und Fühlen an sich unfrei ist, kann es doch im Menschen an der Freiheit teilnehmen, insofern es der Vernunft und dem Willen unterworfen ist. Was die Herrschaft der Vernunft betrifft, so ist sie keine unmittelbare, sondern eine mittelbare. Weil nämlich die Vernunft denselben Gegenstand unter anderen, höheren Gesichtspunkten auffassen kann, so erscheint derselbe je nach dem Gesichtspunkte bald als ein Gut, bald als ein Übel. Und da Sinnenbilder die höhere Erkenntnis begleiten, so entstehen durch die Tätigkeit der Vernunft verschiedene Sinnenbilder, welchen hinwiederum verschiedene Strebungen des niederen Begehrens entsprechen. So vermag die Vernunft dadurch, daß sie Sinnenbilder hervorruft, mittelbar auf das sinnliche Begehren einzuwirken. Auch der Wille kann das sensitive Begehren beherrschen, insofern er demselben das Objekt entzieht, wodurch das Begehren aufhört, oder durch Anregung der Phantasie und Aufsuchen entsprechender Gegenstände dem sinnlichen Begehren ein Objekt darstellt. Doch steht die genannte Herrschaft der Vernunft und des Willens nicht immer im Belieben des Menschen, weil oft dieselbe Sinnesvorstellung mit großer Hartnäckigkeit wiederkehrt, und weil sich das sinnliche Begehren durch ein körperliches Organ vollzieht und darum von der Disposition des Organes abhängig ist, eine Abhängigkeit, die von der Vernunft und dem Willen nicht immer aufgehoben werden kann. Dem Willen unterliegt dann das sinnliche Begehren auch hinsichtlich der Ausführung. Während bei den Tieren die Bewegungskraft sofort und notwendig auf das sinnliche Begehren hin in Tätigkeit tritt, erwartet sie beim Menschen den Befehl des Willens, des höheren Begehrungsvermögens. Ebenso strömt naturgemäß die intensivere Tätigkeit des höheren Strebevermögens auf das niedere über, weil alle Seelenkräfte in ein und derselben Substanz wurzeln und einem einzigen gemeinschaftlichen Zwecke dienen.

Auf diesem Wege färben insbesondere die geistigen Gefühle auf das sinnliche Begehren ab. Wie es nämlich ein geistiges Streben gibt, so auch ein *geistiges Fühlen*. Rein sinnliche

Gefühle bestehen nur auf Grund rein sinnlichen Wahrnehmens und rein sinnlichen Begehrens. Die Namen der oben aufgezählten Gefühle sind aber zum Teil schon mehr von den geistigen Gefühlen genommen als von den sinnlichen, wie Liebe, Sehnsucht, Hoffnung. Die eigentlich menschlichen Gefühle sind eine Verbindung von sinnlichen und geistigen Gefühlen. Diese Verbindung von Geistigem und Sinnlichem im Gefühlsleben gibt uns das Gebiet des Gemütes. Eine Gemütsbewegung ist somit nichts anderes als ein sinnliches Begehren, welches durch das Überströmen des höheren auf das niedere Begehren angeregt wird oder doch sich mit dem höheren Streben vereint. Mithin ist das Gemüt das sinnliche Begehrungsvermögen im Menschen, insofern dessen Tätigkeit im höheren Erkennen und im Wollen seine Wurzel hat.[1]

Da die Gemütsbewegungen das sinnliche Begehren einschließen, so vollziehen sie sich durch dasselbe Organ, dessen sich das sinnliche Begehren bedient, durch das sympathische Nervensystem. Und weil mit diesem das Herz in der innigsten Verbindung steht, so geschieht es, daß die geistigen Akte, wenn sie intensiv sind, das Herz in Mitleidenschaft ziehen, weshalb wir alle Affekte dem Herzen zuteilen und das „Herz" geradezu mit „Gemüt" identifizieren. Ja, weil das höhere Lieben und Hassen und Freuen im Herzen ihren Widerhall finden, so haben wir uns daran gewöhnt, das Herz als Sitz aller Sittlichkeit und Tugend zu bezeichnen, wenn wir sagen: Dieser Mensch hat ein gutes, ein frommes, ein reines Herz.

Aus der Abhängigkeit der Gemütstätigkeit von einem körperlichen Organe erklärt es sich auch, warum manche Menschen schon von Natur aus zu gewissen Gemütsaffekten geneigt sind. Bau und Beschaffenheit des Organismus, besonders aber die Beschaffenheit des Nervensystems, üben den größten Einfluß auf das Gemüt und dadurch auf die geistigen Fähigkeiten. Daher auch die Verschiedenheit des Gemütslebens nach Alter, Geschlecht, leiblichem Befinden, Klima, Nahrung und anderen Lebensverhältnissen.

Die Gefühle und Affekte sind also an sich nichts Unvernünftiges und des Menschen Unwürdiges oder gar Sündhaftes, wie die Stoiker lehrten, verstärken vielmehr die sittliche Kraft und sind Triebfeder für hervorragende Leistungen; freilich richten sie auch große Verwüstungen an, wenn sie den höheren Teil im Menschen beherrschen, statt ihm zu dienen.[2]

8. Die örtliche Bewegung des Leibes.

Damit das Begehren sein Ziel erreichen kann, ist noch eine Kraft notwendig, welche das Streben in der äußeren Tat verwirklicht und ausführt, das Vermögen der willkürlichen Bewegung (vis motrix). Durch diese Kraft vermögen wir die Glieder des Leibes und dadurch diesen selbst von einem Orte zum anderen zu bewegen und für die äußere Tätigkeit zu gebrauchen. Man nennt diese Bewegungen willkürliche, um sie von jenen natür-

[1] M. Schneid, Psychologie. Paderborn 1892. S. 166.

[2] Vgl. S. theol. I. q. 80. 81; besonders die berühmte Abhandlung über die passiones I. II. q. 22.—48. — M. Meier, Die Lehre von Thomas' von Aquin de passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung. Münster 1912. — Jungmann, Das Gemüt. Freiburg i. B. 1885.

lichen Bewegungen in uns zu unterscheiden, die vom Erkennen und Begehren unabhängig sind, nämlich den rein mechanischen und vegetativen Bewegungen, sowie von den sogenannten Reflexbewegungen, d. h. Bewegungen, welche infolge einer angeborenen Anlage auf den Reiz eines Sinnesnerven hin ohne Dazwischentreten eines Begehrens, häufig auch ohne Dazwischentreten des Bewußtseins, ausgelöst werden, wie das Schließen der Augenlider bei Annäherung eines Gegenstandes, das Niesen, Husten und ähnliche.

Diesen unwillkürlichen Bewegungen im engeren Sinne treten jene Bewegungen zur Seite, welche infolge einer angenommenen Gewohnheit ohne jede Überlegung auf gewisse Wahrnehmungen hin vollzogen werden. Beim erwachsenen Menschen steckt in jeder willkürlichen Bewegung ein guter Teil solcher „mechanisierter" Bewegungen, indem das Begehren nur mehr das Ziel angibt und die Oberleitung übt, während die Einzelheiten der Bewegung rein „mechanisch" verlaufen, ja das gute Gelingen der Bewegung von dem Vorhandensein eines durch Übung erworbenen Bewegungsmechanismus geradezu bedingt ist (gehen, schreiben, sprechen, musizieren, radfahren usw.). Umgekehrt entbehrt aber das Begehren auch nicht des Einflusses auf die angeborenen Reflexbewegungen, indem es dieselben hemmen oder freigeben kann.

Daß die Bewegung nicht identisch ist mit dem Begehren, ist selbstverständlich, da ja Gegenstand des Begehrens ist oder sein kann, wofür örtliche Bewegung in keiner Weise in Betracht kommt, und das Begehren bei völliger Lähmung der Bewegungsfähigkeit gleichwohl unvermindert fortbestehen kann. Örtliche Bewegung und Begehren sind mithin verschiedene Kraftäußerungen, die darum auch verschiedene Kräfte voraussetzen. Ist die Bewegungskraft mithin eine eigene Kraft, so kann sie nur dem sinnlich-leiblichen Gebiete angehören, einmal weil wir sie auch bei den Tieren finden, und dann, weil sie sich durch leibliche Organe betätigt (Muskeln, Nerven und Gehirn). Von den Nerven kommen hierbei in Betracht die Bewegungsnerven (motorischen Nerven), welche vom Gehirn, bzw. Rückenmark nach der Peripherie des Leibes, bzw. nach den einzelnen zu bewegenden Gliedern laufen (daher zentrifugale Nerven); Unterlage der Reflexbewegungen sind Querbahnen von den Empfindungs- zu den Bewegungsnerven, so daß für sie die Erregung meist unmittelbar von den einen zu den anderen sich fortpflanzt, ohne der Vermittlung der Zentralstation zu bedürfen. In ähnlichen, aber erst durch Übung geschaffenen Nervenbahnen verlaufen die den mechanisierten Bewegungen zugrunde liegenden Nervenerregungen.

B. Die Äußerungen des geistigen (intellektuellen) Lebens.

Bisher haben wir von den Tätigkeiten gehandelt, welchen dem Menschen mit dem Tiere gemeinsam sind, obschon sie im Menschen deutlich ihr besonderes Gepräge tragen, das sich auf den höheren

geistigen Lebenskreis zurückführt, durch den sich der Mensch vom Tiere unterscheidet. Von diesen höheren geistigen Lebensäußerungen haben wir jetzt zu handeln.

1. Das Denken.

Wie wir das sinnliche Leben in den Doppelbereich des Erkennens und Strebens geteilt haben, so müssen wir ein Gleiches tun mit dem geistigen Leben. Wie bei der Darstellung des sinnlichen Erkennens nicht nur das Erkennen im strengen Sinn, das Wahrnehmen und Erinnern, als Bewußtwerden eines Gegebenen als solchen, sondern auch das bloße Vorstellen und das bunte Spiel der Vorstellungsassoziationen als Auswirkung des eigentlichen Erkennens und als Mittel desselben miteinbezogen werden mußten, so umschließt auch das Deuken nicht nur das geistige Erfassen von von etwas Gegebenem, sondern auch in viel höherem Grade, als das auf sinnlichem Gebiete der Fall war, Bewegen und Fortschreiten, Verarbeiteu und absichtliches Gestalten, so daß im Denken sich viel mehr eigentliche Tätigkeit offenbart als im sinnlichen Wahrnehmen und Vorstellen.

a) Das Abstrahieren.

Daß unser Denken an das in der sinnlichen Wahrnehmung Gegebene anknüpft, bedarf keines ausführlichen Beweises; wäre es anders, dann wäre überhaupt die sinnlich wahrnehmbare Welt unserer denkenden Betrachtung entzogen. Wenn wir zunächst unser Augenmerk auf das einfache denkende Erfassen der Sinnengegenstände richten, dann ist offenbar dieses Erfassen nicht eine bloße Wiederholung des sinnlichen Wahrnehmens, sondern etwas anders Geartetes. Das denkende Erfassen der Dinge findet seinen Ausdruck in den Namen, welche wir den Dingen beilegen: Dies ist ein Baum; das ist eine Blume; jenes ist ein Mensch usw. Namen liegen Denkinhalte, Begriffe zugrunde. Vergleichen wir die Begriffsinhalte mit dem, was die Sinne an den benannten Dingen wahrnehmen, also mit den Wahrnehmungsbildern der Dinge, dann muß uns alsbald ein tiefgehender Unterschied auffallen. Wir sind vielleicht zunächst versucht, diesen Unterschied zu finden in der Farblosigkeit, Unbestimmtheit der Begriffe; eine wahrgenommene Rose leuchtet in satter Farbe, beim Begriffsinhalt Rose vermissen wir diese leuchtende Farbe durchaus; er darf sie sogar gar nicht haben, sonst müßte er eine bestimmte Farbe und bestimmte Gestalt zeigen, also andere Farben und Formen ausschließen, während er doch die Möglichkeit zu den verschiedensten Farben und Gestalten offen lassen muß gemäß der Verwendung, die wir ihm geben. Damit ist aber auch schon angedeutet, daß diese Unbestimmtheit der Begriffe wesentlich verschieden ist von der Unbestimmtheit

jener Allgemeinvorstellungen, bei welchen wir nur gewisse sinnliche Züge haben, die in der Tat als schematische Bilder auf eine Mehrheit von Dingen passen.[1] Aber die Möglichkeit dieser Allgemeinvorstellungen hat ihre Schranken, während die Allgemeinheit der Begriffe keine Schranken kennt. Ich kann z. B. keine sinnliche Allgemeinvorstellung eines Dreieckes haben, die als Bild für alle Dreiecke, für spitz-, recht- und stumpfwinklige, dienen könnte; ein vorgestelltes Dreieck hat immer notwendig die Form des ersten, zweiten oder dritten. Jede vorgestellte Linie ist entweder gerade, gebrochen oder gekrümmt. Im Begriffsinhalt Linie ist keines von diesen Merkmalen enthalten, wohl aber ist der Begriffsinhalt Linie sowohl in der geraden wie in der gebrochenen und krummen Linie verwirklicht. Das gleiche ließe sich sagen für die Begriffe Zahl, Figur, Farbe usw. Das, was wir mithin als Unbestimmtheit der Begriffe bezeichnet haben, ist mit ihrer Natur gegeben; sie ist Unbestimmtheit rücksichtlich der Einzeldinge, in welchen der Begriff verwirklicht ist. In sich selbst kann und soll jedoch der Begriff vollkommen bestimmt, klar und deutlich sein nach seinen Merkmalen. Die Begriffe kommen also dadurch zustande, daß unser Denken von einer Reihe von Merkmalen absieht, abstrahiert, ohne welche der Begriffsinhalt in der Wirklichkeit nicht bestehen und auch nicht klar vorgestellt werden kann. In diesem Beiseitelassen gewisser Merkmale wurzelt auch die Allgemeinheit der Begriffe, die darin besteht, daß ihr Inhalt in gleichem Sinne von vielen Einzeldingen ausgesagt werden kann, weil er in denselben im gleichen Sinne verwirklicht ist oder doch verwirklicht sein kann.

Bezeichnen wir das Abstrahieren als dem denkenden Erfassen wesentlich, dann dürfen wir nicht übersehen, daß auch jedes sinnliche Wahrnehmen ein Abstrahieren ist. Wir sehen ja z. B. nur ausgedehnte Farbe, während wir doch der sicheren Ansicht sind, daß Ausdehnung und Farbe an Dingen haften, deren Seinsinhalt sich keineswegs in Farbe und Ausdehnung erschöpft, sondern viel reicher ist. Das dem Denken eigentümliche Abstrahieren schreitet aber über die von den Sinnen geübte Abstraktion hinaus, sie ist Abstraktion in anderer Richtung als die sinnliche. Die Abstraktion der sinnlichen Wahrnehmung abstrahiert von — den wahrgenommenen Merkmalen nebengeordneten Merkmalen der Dinge; die denkende Abstraktion dagegen abstrahiert von — den abstrahierten Inhalten untergeordneten Inhalten. Um ein Bild zu gebrauchen, wenn die Wahrnehmungsabstraktion sich in einer Fläche bewegt und aus derselben einen Abschnitt herausnimmt, so erhebt sich die geistige Abstraktion über die Fläche in die dritte Dimension, um ein so größeres Stück der Fläche zu beherrschen. Die Denkabstrak-

[1] Vgl. J. Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 2. Bd. S. 263 ff.

tion schafft darum eine Stufenfolge übergeordneter Begriffe, z. B. Rose — Blume — Pflanze — Körper — Substanz — Sein; oder: Rot — Farbe — Eigenschaft — Akzidens — Sein usw.

Besondere Beachtung verdienen die **Beziehungsbegriffe** wie Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit und andere; es werden nicht nur zwei oder mehr gleiche Blumen, Tiere, Steine usw. erfaßt, sondern sie werden auch ausdrücklich als gleich erfaßt; zuletzt wird auch noch der Inhalt „Gleichheit" für sich genommen ohne Rücksicht auf die gleichen Dinge, und es wird erkannt, daß untereinander so verschiedene Paare gleicher Dinge, wie etwa gleicher Rosen und gleicher Hunde, ebendarin einander gleich sind, daß sie in sich gleiche Paare sind, daß zwischen ihren Einzelgliedern dieselbe Beziehung besteht. Der Begriff „Beziehung" selbst aber abstrahiert wieder von der Besonderheit, welche seiner größeren Allgemeinheit gegenüber in Gleichheit, Verschiedenheit usw. steckt. Wie wenig diese Beziehungen selbst ein Wahrnehmungs- oder Vorstellungsinhalt sein können, erhellt daraus, daß z. B. zwei gleiche rote Rosen zwar die gleiche rote Farbe haben, während die deswegen zwischen ihnen bestehende Beziehung der Gleichheit keineswegs auch rot oder irgendwie gefärbt ist, so wenig die Beziehung der Verschiedenheit zwischen einer weißen und einer roten Rose weiß oder rot ist. Das Entscheidende für die ganz andere Art der Begriffsinhalte gegenüber dem Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte ist weniger, daß es, wie die moderne experimentelle Untersuchung der Denkvorgänge herausgestellt hat, ein Denken ohne anschauliche Inhalte gibt, als vielmehr, daß selbst — und gerade da am deutlichsten — bei „vollanschaulichem Erleben der Begriffe"[1] das im Begriffe eigentlich Gemeinte von dem sinnlich anschaulich Gegebenen klar unterschieden wird. Damit ist das abstrahierende, begriffliche Denken als eine gegenüber dem sinnlichen Wahrnehmen und Vorstellen wesentlich verschiedene Tätigkeit erwiesen.[2]

b) Das Urteilen.

Das Urteilen kann schon deswegen nicht ausschließlich auf sinnlichem Gebiete liegen, weil es mit übersinnlichen Begriffen wenigstens arbeiten kann. Aber nicht bloß seinem Material nach kann das Urteil jenseits des Sinnlichen liegen; der Urteilsakt selbst ist, auch wenn er auf Sinnliches geht, etwas dem sinnlichen Wahrnehmen und Vorstellen gegenüber Eigenartiges. Jedes Urteil ist notwendig gegliedert; es enthält einen Gegenstand, über den etwas

---

[1] J. Geyser a. a. O. S. 329 ff.

[2] Über die experimentelle Erforschung des Denkens vgl. J. Geyser, Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge. Paderborn 1909. — Derselbe, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie 2. Bd. S. 271 ff., besonders 315 ff. — J. Fröbes a. a. O. 1. Bd. S. 399 ff. — 2. Bd. S. 182 ff. — Vgl. ferner Cl. Bäumker, Anschauung und Denken. Paderborn 1913.

geurteilt oder ausgesagt wird, und das über ihn Geurteilte oder Ausgesagte, ein Subjekt und Prädikat. Offenbar handelt es sich beim Urteil um das Beziehen eines Prädikats auf ein Subjekt oder eines Subjekts auf ein Prädikat. Von diesem Beziehen als Tätigkeit des Urteilenden ist wohl zu unterscheiden die objektive Beziehung, in welcher der Prädikatsinhalt zum Urteilsgegenstand steht. Letztere ist zwar Inhalt meines Urteils, ist das, was ich urteile und woran ich mein Urteil messe; aber mein Urteilen selbst, das, wodurch ich urteile, ist ein Tun von mir. Urteilen als mein Tun ist nicht ein In-Beziehung-Stehen, sondern ein In-Beziehung-Setzen. Wenn ich nun z. B. den Inhalt „bellender Hund“ bewußt erfasse, so könnte jemand sagen, hier setze ich auch eine Beziehung zwischen „Hund“ und „bellend“, und doch urteile ich dabei nicht. In der Tat muß die Eigenart des urteilenden Beziehens noch näher umschrieben werden. Wir dürfen diese nähere Umschreibung einleiten mit dem Bemerken, daß bei einem bewußten Erfassen des Inhalts „bellender Hund“, das dieser sprachlichen Form genau entspricht, nicht eigentlich durch unser Tun eine Beziehung gesetzt wird, sondern ein Inhalt, der eine Beziehung in sich enthält, bewußt wird. Dagegen wenn ich denke „Der Hund bellt“, erfasse ich den Gegenstand „Hund“ und setze eine Beziehung zwischen ihm und dem Inhalt „Bellen“. Indem ich den Gegenstand erfasse, lege ich ihn zugleich als Norm meinem Beziehen zugrunde, so daß mein Beziehen berechtigt oder unberechtigt ist, das Urteil wahr oder falsch ist, je nachdem mein Beziehen einer objektiv bestehenden Beziehung des Gegenstandes in einer angegebenen Richtung gerecht wird oder nicht. Mit Recht wird darum von einem „Sachverhalt“ geredet, der durch das Urteil ausgesprochen oder festgestellt wird.[1]

Es fragt sich nun, ob das urteilende Beziehen sich vom Wahrnehmen und Vorstellen als Bewußtseinsvorgang eigener Art in jeder Hinsicht wesentlich unterscheidet. Das schlichte Auffassen in der Wahrnehmung oder Auftauchen in der Vorstellung scheidet hier im vorhinein aus; in Betracht kommen nur die Vorstellungsassoziationen. Allein bei den Assoziationen steht ein Tun unserseits erst in zweiter Linie, während Urteilen wesentlich ein geistiges Tun ist. Die Assoziationsinhalte folgen aufeinander oder treten in Verbindung miteinander, verschmelzen sogar; allein diese Verbindungen sind allenfalls Verbindungen wie „bellender Hund“. Das urteilende Beziehen suchen wir in der bloßen Assoziation vergebens; das Urteilen ist etwas, was zur Assoziation hinzukommt, diese liefert höchstens das Material für das Urteil. Welche Vorstellungsassoziationen könnte man auch mit Sinn, wenn Assoziation und Urteil identisch wären, als verneinende Urteile

[1] J. Geyser a. a. O. 2. Bd. S. 341 ff.

ansprechen! Am günstigsten lägen gewiß für die Assoziationen die Identitätsurteile. Allein es gibt wohl Vorstellungen, deren Inhalt identisch ist, die ineinander überfließen und wegen vollkommener Gleichheit miteinander verschmelzen; aber all das ist kein Identifizieren, wie wir es im Identitätsurteil haben. Damit ist auch das Urteilen, selbst wenn sein Material in der sinnlichen Wahrnehmung oder Vorstellung gegeben ist, als unbedingt über das sinnliche Wahrnehmen und Vorstellen hinausgehend und dasselbe beherrschend gesichert.

c) Das Folgern.

Wenn schon das Urteilen als eigene Art das sinnliche Wahrnehmen und Vorstellen überragt, dann um so mehr das Folgern oder Schließen. Dieses ist selbst ein Urteilen, aber ein Urteilen höherer Ordnung, weil es bereits gegebene Urteile voraussetzt. Logisch setzt das Folgerungsurteil andere Urteile voraus, aus denen das Schlußurteil notwendig folgt, ob es nun tatsächlich gefolgert wird oder nicht. Psychologisch setzt das Schlußurteil nicht bloß voraus, daß die Voraussetzungsurteile erkannt und von demselben Subjekt urteilend gesetzt sind und auch das richtige Schlußurteil von dem gleichen Subjekt gesetzt werde, sondern daß das Subjekt das Schlußurteil setzt, weil es die im Schlußurteil gesetzte Beziehung als von den Vorderurteilen notwendig gefordert und mit ihnen gegeben erkennt oder aus ihnen herausschaut. Halten wir uns an die durchsichtigste Schlußform, den Syllogismus, so könnte auch hier der Versuch auftauchen, mit Assoziationen auszukommen. Man könnte etwa sagen: Auf Grund der beiden Urteile, z. B. „Die Walfische sind Säugetiere; alle Säugetiere haben warmes Blut", komme das Schlußurteil: „Die Walfische haben warmes Blut" rein assoziationsmäßig zustande. Dazu ist zu bemerken, daß das Schlußurteil als Urteil natürlich für keinen Fall eine bloße Assoziation, sondern ein Urteil wäre; es könnte höchstens ein rein assoziativ begründetes Urteil sein; allein dann wäre es kein Schluß- oder Folgerungsurteil. Denn selbst wenn ein Urteil inhaltlich mit dem logisch zutreffenden Schlußurteil übereinstimmte, so wäre es doch psychologisch, d. i. im gegebenen konkreten Fall kein Folgerungsurteil, weil es eben nicht tatsächlich gefolgert wäre. Dem Folgern liegen nicht bloße Assoziationen zugrunde, sondern die Einsicht in die logische Folge der im Schlußurteil festgestellten Beziehung aus den in den Vorderurteilen gegebenen Beziehungen. Diese Folge ist selbst wieder eine Beziehung, und zwar des Schlußurteils zu den Vorderurteilen; das Folgern aber ist die auf der Einsicht in diese Folge-Beziehung beruhende folgernde Setzung der Beziehung des Schlußurteils oder das Herausziehen der Beziehung des Schlußurteils aus den Beziehungen der Vorderurteile. Asso-

ziationen sind aber weder Einsichten noch auf Einsicht beruhende von uns gesetzte Beziehungen.[1]

d) Verstand, Vernunft, höheres Gedächtnis.

Entsprechend der Anschauung, daß den einzelnen wesentlich verschiedenen seelischen Tätigkeiten auch eigene Fähigkeiten, Kräfte oder Vermögen zugrunde liegen, worüber noch zu reden ist, bezeichnet man bald das ganze höhere Erkentnisvermögen als Verstand (intellectus), bald nur jene Seite desselben, wodurch es unmittelbar, durch Bildung der allgemeinsten und ersten Begriffe und unmittelbaren Urteile, tätig ist. Faßt man Verstand in dieser letzteren beschränkteren Bedeutung, so stellt man ihm die Vernunft (ratio) gegenüber als jenes Vermögen, das mittelbar durch Schließen (ratiocinando) die Wahrheit erkennt. Die Vernunft macht durch das Folgern entweder schon vorhandene, aber für uns noch nicht klare Wahrheiten einleuchtend, begründet sie oder findet neue Wahrheiten. — Verstand und Vernunft sind nicht real, sondern nur virtuell verschieden; denn es muß ein und dasselbe Vermögen sein, dem die Voraussetzungsurteile (Prämissen) angehören und das sich von diesen schließend zu den Schlußurteilen (Konklusionen) bewegt. Weil der Mensch den größten Teil seiner Erkenntnis durch Schließen gewinnt und das von einer Erkenntnis zur andern fortschreitende (diskursive) Denken eine Eigentümlichkeit des Menschen bildet, so ist der Mensch mit dem hl. Augustin zu definieren als „vernunftbegabtes Lebewesen“ (animal rationale), nicht, wie Rosmini (1797—1855) will, als „verstandbegabtes Lebewesen“ (animal intellectivum). (S. theol. I. q. 78. a. 8.)

Auch bei der Unterscheidung von forschendem und praktischem Verstand (intellectus speculativus, i. practicus) handelt es sich um keinen realen Unterschied. Der Verstand heißt forschend oder spekulativ, wenn er bei der Erkenntnis der Wahrheit stehen bleibt, z. B. daß es einen Gott gibt; praktisch, wenn er aus der erkannten Wahrheit die Gesetze für unser Handeln ableitet und unserem Willen zu befolgen vorhält, z. B. daß Gott zu verehren ist, und überhaupt, insofern er uns beim Handeln dient.

Daß es auch ein höheres (geistiges, intellektuelles) Gedächtnis gibt, beweist der Umstand, daß wir uns auch einmal gebildeter Begriffe, Urteile, Schlüsse erinnern. Dieses Erinnern kann nicht bloß auf hinterlassenen Spuren der diese geistigen Akte begleitenden Sinnenbilder im Gehirn beruhen, da sonst allenfalls einige Erleichterung in der Neubildung schon früher gehabter Gedanken zu beobachten wäre, in der Hauptsache aber doch eine jedesmalige vollkommene Neubildung derselben eintreten müßte, so daß ein

[1] Joh. Lindworsky, Das schlußfolgernde Denken. Freiburg i. B. 1916. (Experimentell-psychologische Untersuchungen.)

Erlernen und Behalten abstrakter Wahrheiten und Wissenschaften außerhalb des Bereiches der Möglichkeit läge. Im übrigen haben wir das für das Gedächtnis überhaupt Wesentlichste schon bei Besprechung des sinnlichen Gedächtnisses aufgeführt.[1]

e) Das Reflektieren.

Durch das höhere Erkennen erkennen wir nicht bloß uns gegenüberstehende und von uns verschiedene Gegenstände wie durch die Sinne, sondern auch unser Ich und seine Akte, und zwar auch die Akte des höheren Erkennens selbst. Während wir durch die sinnliche Wahrnehmung und durch das auf fremde Gegenstände gerichtete Erkennen gleichsam aus uns selbst heraus und an die anderen Gegenstände herantreten, können wir durch das höhere Erkennen uns wieder auf unser Ich und sein Tun zurückbeugen (reflectere) und durch diese Akte der Reflexion unser Ich und seine Akte, einschließlich des Reflektierens selbst, erfassen. Weil aber jeder Erkenntnisakt einen Gegenstand oder Inhalt hat, wird er auch samt seinem Inhalt in der Reflexion erfaßt; wir können aber unsere Aufmerksamkeit jeweils mehr dem Akt oder dem Inhalt zuwenden. Betrachten wir hauptsächlich den Erkenntnisakt als Akt (seinem Sein nach), insofern er eine Tätigkeit und Vervollkommnung des denkenden Ich ist, so haben wir die psychologische Reflexion oder das Selbstbewußtsein (conscientia); betrachten wir nicht den Akt als solchen, sondern seinen Inhalt, so redet man von ontologischer Reflexion. Die ontologische Reflexion hat den Zweck, die durch direkte Erkenntnis gewonnenen allgemeinen Begriffe (universale directum) klarzumachen, voneinander zu unterscheiden und durch gegenseitige Vergleichung nach ihren Beziehungen zu erkennen. Durch die ontologische Reflexion wird der allgemeine Begriff als allgemeiner erkannt (universale reflexum), indem ein durch die direkte Erkenntnis erfaßter allgemeiner Seinsinhalt nach seiner Beziehbarkeit auf viele Individuen erkannt wird und so als ein Inhalt erscheint, der vielen Dingen gemeinsam ist.

Durch die psychologische Reflexion gelangt die Seele zur Erkenntnis der eigenen Existenz, des eigenen Ich. Weil nämlich die Erkenntnisakte in der Seele als in ihrem Prinzip und Subjekt sind, so erfaßt die Seele, indem sie ihr Erkennen erkennt, auch sich selbst als Prinzip und Subjekt dieses Erkennens. Aber sie erfaßt sich nicht nach ihrer ganzen Natur und all ihren Eigenschaften, sondern nur, soweit diese sich in den einzelnen Akten kundgeben; die ganze Natur kann sie nicht einfach durch Zurückkehren zu sich selbst, sondern nur durch viele und verschiedene Akte und mittelbar durch ihr Schlußvermögen erkennen. Daher haben auch nicht alle Men-

[1] Siehe oben S. 134 ff.

schen, welche das Selbstbewußtsein besitzen, eine wahre Erkenntnis von der Natur und den Eigenschaften der Seele (S. theol. I q. 87. a. 1.). — Objekt des Selbstbewußseins sind dann auch die Akte des Willens und auch alle sensitiven Akte; denn wir sind uns unseres Wollens, Wahrnehmens, Vorstellens und Begehrens bewußt. Nur von ihrer vegetativen Tätigkeit, hat die Seele kein Bewußtsein. — Der Akt des Selbstbewußtseins ist somit nicht, wie viele neuere Philosophen wollen, der erste Akt unserer Erkenntnis und nicht ein direkter, sondern setzt die direkte Erkenntnis eines äußeren, sinnenfälligen Objektes voraus. Wir erkennen uns als existierend, weil wir uns als „denkend" erfahren. Insofern müssen wir dem bekannten Satz des Cartesius zustimmen: „Ich denke, also bin ich (cogito, ergo sum)".[1]

2. Das dem menschlichen Denken eigentümliche Objekt.

Mit dem zuletzt Gesagten hängt zusammen die Frage nach dem dem menschlichen Denken eigentümlichen Objekt. Diese Frage ist keineswegs so einfach zu beantworten wie beim sinnlichen Wahrnehmen. Zunächst können wir das folgernde Denken beiseitelassen und uns auf das Denken, soweit es unmittelbar Inhalte auffaßt und das Aufgefaßte in Form von Urteilen ausspricht, beschränken. Dann bleiben die Dinge der Sinnenwelt und unser eigenes Ich mit seinen Tätigkeiten. Die Frage stellt sich nun dahin: Sind diese beiden unter sich wesentlich verschiedenen Objekte in gleicher Weise Gegenstand des geistigen Erfassens oder hat eines von ihnen den Vorrang, so daß es vor dem anderen als das dem menschlichen Denken eigentümliche Objekt bezeichnet werden darf? Die Scholastik stimmt für die zweite Ansicht: „Das dem menschlichen Verstand eigentümliche und entsprechendste Objekt sind die Wesenheiten der sinnenfälligen Dinge."

In der Tat sichern eine Reihe von Umständen der denkenden Erfassung der sinnenfälligen Dinge den Vorrang. Die Erkenntnis des eigenen Ich und seiner Tätigkeiten setzt eine Tätigkeit des Ich bereits voraus. Diese vorausgehende Tätigkeit, auf Grund welcher das Ich erfaßt wird, ist entweder geistig oder sinnlich. Ist sie geistig, dann kann sie nur, weil ihr unmittelbar geistige Objekte nicht zur Verfügung stehen, auf sinnliche Objekte gerichtet sein; ist sie sinnlich, dann ist es gleichwohl nicht das erste sinnliche Wahrnehmen, das sofort ein klares Selbstbewußtsein auslöst; denn im sinnlichen Wahrnehmen ist die Aufmerksamkeit nach außen auf die sinnlichen Gegenstände gerichtet, so daß sich auch das geistige Tun naturgemäß am sinnlichen Gegenstand betätigt. — Diese Hin-

[1] Weiteres über das Selbstbewußtsein siehe unten bei der Erörterung der „Substantialität der Seele".

wendung der geistigen Aufmerksamkeit auf die sinnlichen Objekte wird dann weiter stark begünstigt durch die praktische Notwendigkeit, sich mit der materiellen Welt zu beschäftigen. Auch die Art, wie sich uns die sinnlichen Gegenstände darbieten, sichert ihnen das Übergewicht; während sie nämlich verhältnismäßig klar und ruhig vor uns stehen, tritt uns das Ich immer nur im Zustande vorübergehender Tätigkeit entgegen. Damit ist zugleich gegeben, daß unsere Aufmerksamkeit notwendig auch durch die Objekte jener Tätigkeit in Anspruch genommen wird, die ihrerseits Objekt des Selbstbewußtseins ist. Wenn ich z. B. auf mein Sehen reflektiere, muß ich zugleich sehen und einem Sehgegenstand mich zuwenden; in dem Maße aber, in welchem ich meine Aufmerksamkeit von diesem abwende, höre ich auch auf, bewußt zu sehen, und wird damit auch das Objekt meines Reflektierens verschwommener.

Die an sich gegebene Notwendigkeit der Richtung unseres höheren Erkennens auf das Sinnliche steigert sich selbst infolge der durch sie herbeigeführten Gewohnheit, am Gängelbande sinnlicher Bilder zu denken und sich an solchen alles Übersinnliche und Abstrakte zu veranschaulichen, so daß uns auch völlig ungebeten fortwährend sinnliche Bilder zuströmen, und zwar häufig nicht bloß als willkommene Hilfen, sondern auch als unerwünschte Störungen. — In gleicher Richtung wirkt dann noch das so hervorragende Bildungsmittel der Sprache. Nach der ganzen eben geschilderten Art unserer Erkenntnisentwicklung mußte von vornherein die Entwicklung der Sprache jener parallel gehen; die Wörter mußten zuerst Zeichen von Sinnenbildern, von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen sein und durch Assoziation mit denselben sie immer wieder herbeirufen. Auf diesen Weg zwang die Sprachentwicklung noch die Eigenschaft der Sprache als Verständigungsmittel unter den Menschen; nur sinnlich Wahrnehmbares können die Menschen sich gegenseitig zeigen, nur an Sinnlichem und über Sinnliches in erster Linie sich verständigen. — Die tiefste Wurzel aber dafür, daß beim Menschen auch das geistige Erkennen sein Material vorzüglich aus der sinnlichen Erfahrung gewinnt, müssen wir in der Natur der menschlichen Seele sehen, die nicht reiner Geist, sondern eben Seele eines Leibes ist; die Seinsverbindung zwischen Seele und Leib spiegelt sich auch im Erkennen wider. (Vgl. S. theol. I. q. 84. a. 6. 7.)

Wenn in unserer These ausgesprochen wird, die Wesenheit der Sinnendinge seien das *eigentümliche und entsprechendste* Objekt des menschlichen Denkens, so bedarf das *in mehrfacher Hinsicht* noch einer *Erläuterung*, um nicht Mißverständnissen Raum zu lassen. Zunächst darf die Sache nicht so verstanden werden, als ob die Wesenheiten der Sinnendinge ohne weiteres für die geistige Auffassung offen dalägen; nur die *allgemeinste Wesenheit und nur das in den Sinnenbildern der Dinge unmittelbar Enthaltene kann ohne weiteres vom Verstande erfaßt werden.* Die Erkenntnis der vollen Wesenheit ist auch bei den Sinnendingen für den Verstand ein Ideal, dem er nur in mühsamer Forscherarbeit näher zu kommen trachtet, das er aber nie vollständig erreicht. Definitionen wie: „Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Lebewesen" — sind längst nicht mehr Ergebnis einer schlichten Auffassung des Verstandes. Dieser Sachverhalt erklärt sich daraus, daß wir ja die Sinnendinge zuerst mit den Sinnen erfassen müssen, und nur was die Sinne melden, kann der Verstand verarbeiten. Die Sinne melden aber keineswegs den vollen Seinsinhalt der Dinge, und was sie melden, melden sie nicht auf einmal. So begegnet die tiefere Erfassung der materiellen Dinge kaum geringeren

Schwierigkeiten als die Erfassung der Wesenheiten der geistigen Wesen; daher zeigt sich in der Geschichte der Philosophie die merkwürdige Erscheinung, daß nicht der Materialismus das weiteste Feld beherrscht, sondern daß immer wieder der die Materie leugnende bzw. vergeistigende Idealismus die große Zahl der von der ausgleichenden Mitte abweichenden Denker um seine Fahne schart; mindestens gilt vielen der Stoff als das unbekannte X, während das Geistige in sich selbst unmittelbar gegeben sei.

Wenn ferner von dem unserem Verstande eigentümlichen Objekte die Rede ist, darf „eigentümliches Objekt" nicht genommen werden im Sinne von „ausschließlich und allein unmittelbar gegebenem Objekt". Die Ausschließlichkeit ist schon unvereinbar mit dem Vorhandensein des Selbstbewußtseins, in welchem wir etwas Geistiges umittelbar erfassen. Wenn aber das Selbstbewußtsein dem Erkennen der sinnenfälligen Dinge als das reflexe Erkennen dem direkten gegenübergestellt wird und dieser Gegensatz immerhin als solcher zwischen mittelbarem und unmittelbarem Erkennen bezeichnet werden kann, dann ist zu beachten, daß es sich hier um eine Mittelbarkeit besonderer Art handelt. Die Mittelbarkeit der reflexen Erkenntnis besteht nicht darin, daß aus dem im direkten Erkennen gegebenen Objekt das Objekt der reflexen Erkenntnis erst erschlossen, auf diese Weise vermittelt werden müßte, sondern darin, daß das direkte Erkennen vorausgeht und dadurch sich selbst und sein Subjekt als unmittelbares Objekt einem anderen, eben dem reflexen Erkennen, darbietet. Ähnlich, wenn auch nicht ganz genau so, sprechen wir vom indirekten Sehen dessen, was in unserem Gesichtsfeld außerhalb des Blickpunktes mehr gegen den Rand zu liegt. Natürlich lassen sich auch aus dem in der reflexen Erkenntnis gegebenen Objekt Begriffe abstrahieren wie von den sinnenfälligen Dingen, wie Sein, Substanz, Akzidens, Tätigkeit, Gleichheit, Verschiedenheit usw. Aber sie werden schon vorher von den sinnenfälligen Dingen abstrahiert worden sein, wenn sie auch, wie z. B. der Begriff der Tätigkeit, vielleicht in der inneren Erfahrung eine besondere Färbung erhalten. Darum sprachen wir nicht bloß von dem unseren Verstande „eigentümlichen" Objekt, sondern zugleich von dem ihm „entsprechendsten" Objekt, ein Zusatz, der die gemeinte Eigentümlichkeit erläutern soll; wir können das angegebene Objekt das dem Verstand zuerst und am leichtesten zugängliche Objekt oder sein Normalobjekt nennen.

Unsere Lehre, daß die Gedanken im Sinnlichen ihren Ursprung haben, besagt also in keiner Weise, daß unsere Erkenntnis auf das Sinnliche eingeschränkt sei oder daß wir nur sinnliche Objekte zu denken vermögen. Auch abgesehen vom Selbstbewußtsein erkennen wir, daß die von uns aus den Sinnendingen abstrahierten Begriffe über die Sinnenwelt hinausgreifen, und durch Schlußfolgerung ergibt sich uns, daß sie tatsächlich auch jenseits der Sinnenwelt reale Bedeutung haben. Demnach kann in dem vielgebrauchten Ausspruche der Scholastiker: „Nichts ist im Verstande, was nicht vorher irgendwie in den Sinnen war" (nihil est in intellectu, quod non prius fuerit aliquo modo in sensu), wenn er recht verstanden wird, nichts Verfängliches gefunden werden. Er hat mit dem Sensualismus eines Locke nichts zu tun. Denn er sagt nicht, daß der Verstand nur das erkenne, was er von den Sinnen empfängt, oder daß die Sinneswahrnehmung die einzige Ursache der Erkenntnis sei, oder daß der Umfang der höheren Erkenntnis nicht weiter sei als jener der sinnlichen; er sagt nur, daß die intellektuelle Erkenntnis ohne sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung sich nicht entwickeln kann.[1] Bei dieser Entwicklung, welche vom Sinnlichen wegführt, bietet die Sprache dem Denken eine treffliche Stütze. Denn auch sie macht gleichsam mit dem Erkennen den Schritt zum Übersinnlichen, Geistigen mit. Zwar bleibt sie an sich ein sinnliches Element, aber die sinnlichen Bilder, deren

[1] Vgl. Liberatore, Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin. Übersetzt von E. Franz. Mainz 1861. — Fr. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. S. 163 ff.

Zeichen die Sprache anfangs ausschließlich war, treten mehr und mehr zurück, und die Wörter werden Zeichen für übersinnliche Begriffe und Wahrheiten, welche der Verstand damit assoziiert, und so hat der Verstand an der Sprache zwar weiter ein sinnliches Element, aber dasselbe dient mehr der Fixierung der geistigen Inhalte und ruft weniger und weniger störende Sinnenbilder herbei. Auch bei voller Veranschaulichung kommt dann die Sinnenwahrnehmung nicht mehr allein in Betracht, sondern auch die innere Erfahrung des Selbstbewußtseins.

Es erübrigt uns noch die Frage, ob und wie wir verstandesgemäß das sinnliche Einzelding erkennen. Die von den Sinnendingen abstrahierten Begriffe haben einen Inhalt, der, mag auch seine Allgemeinheit als solche noch nicht erkannt sein, doch tatsächlich allgemein ist und zunächst für sich unbezogen auf ein bestimmtes Einzelding dasteht. Da wird verständlich, warum Thomas von Aquin für die Erkenntnis der Einzeldinge durch den Verstand ein Sichzurückwenden (Reflektieren) desselben zu den sinnlichen Wahrnehmungen verlangt. Wenn der Verstand seine allgemeinen Begriffe urteilend auf bestimmte Einzeldinge beziehen will, bleibt ihm nichts anderes übrig, als auf das durch die gegenwärtige oder frühere sinnliche Wahrnehmung Gebotene zurückzugreifen und mit seinem Begriff darauf hinzuzielen. Das ist möglich, weil ja dasselbe Ich durch das sinnliche Wahrnehmen der Einzeldinge als socher bewußt wird und durch den Verstand allgemeine Inhalte davon abstrahiert. (Vgl. S. theol. I. q. 86. a. 1.)

Daß überhaupt für unsere übersinnlichen Begriffe und Wahrheiten letzterhand nur die sinnliche Erfahrung und das Selbstbewußtsein in Betracht kommen, ist gegenüber der Lehre von den angeborenen Ideen, welche Plato und die Schule des Cartesius vertreten, durchaus festzuhalten. Daß unsere Gedankenelemente alle von der Erfahrung genommen sind, bezeugt die Selbstbesinnung auf den Ursprung derselben. Angeborene Ideen — Begriffe oder Wahrheiten — würden uns auch für die Erkenntnis der Dinge nichts Wesentliches nützen; wir würden aus ihnen höchstens ein reines Gedankenreich aufbauen können und durch sie günstigstenfalls nur einige Erleichterung in der Abstraktion von den Sinnendingen verspüren. Denn wenn wir den Inhalt der Ideen nicht aus dem in der unmittelbaren Erfahrung Gegebenen herausfinden und herauslesen können, vermögen wir auch nicht der objektiven Anwendbarkeit der Ideen auf die Dinge der Erfahrung gewiß zu werden. Können wir aber die Ideen in den Erfahrungsdingen selbst finden, dann ist die Annahme ihres Angeborenseins überflüssig, und da sie durch keinerlei positive Gründe gestützt werden kann, abzulehnen.

3. Die Natur des Denkvorganges.

Nachdem wir uns über die Leistungen unseres geistigen Erkennens und sein Objekt klar geworden sind, müssen wir noch die

Natur des Denkvorganges und damit der entsprechenden seelischen Fähigkeiten beleuchten. Zwei Fragen haben wir dabei zu beantworten: Bedarf das Denken als solches eines körperlichen Organs wie das sinnliche Wahrnehmen und Vorstellen? Welche Rückschlüsse auf die Natur unseres Denkvorganges ergeben sich aus der Grundleistung desselben, der Abstraktion?

a) Das Denken als organlose Tätigkeit.

Der Materialismus behauptet, daß der Verstand und die höheren Kräfte durch körperliche Organe tätig sind, und auch solche, die eine geistige Seele bekennen, halten daran fest, daß das Gehirn Organ des Denkens und aller geistigen Tätigkeit der Seele sei. Dabei stützen sie sich auf die Tatsache, daß unser Denken von der Beschaffenheit unseres Gehirns abhängig ist, wie dies besonders die Erscheinungen der Geisteskrankheiten beweisen. Dieser Anschauung gegenüber verteidigen wir den Satz: Das Denken vollzieht sich nicht durch ein körperliches Organ.

a) Die Rolle, welche die körperlichen Organe bei der Sinneswahrnehmung spielen, ist uns im wesentlichen klar; sie sollen die sinnlichen Qualitäten der Dinge, welche Objekte der Sinneswahrnehmung sind, aufnehmen und dem Bewußtsein unmittelbar darbieten. Würden die körperlichen Organe imstande sein, das dem Verstande eigentümliche Objekt demselben darzubieten, dann wären diese Objekte selbst wieder rein sinnlicher Natur. Wir haben aber gesehen, daß die abstrakten Begriffe eine über jede sinnliche Wahrnehmung wesentlich hinausgehende Leistung bedeuten. Nicht besser steht es mit dem Objekt der Reflexion; das Bewußtwerden oder Bewußtsein selbst sind keine sinnlichen Bilder oder Qualitäten, die uns unmittelbar durch ein körperliches Organ dargeboten werden können.

b) Wenn wir das Denken als Tätigkeit betrachten, bekommt ein körperliches Organ als Werkzeug, dessen sich das Denken bediente, keinen vorstellbaren Sinn. Oder welche Nerventätigkeit, welcher elektrische Strom oder welche chemische Zersetzungen sollen uns das Abstrahieren, das Urteilen, das Folgern begreiflich machen? Welche Ähnlichkeiten zwischen hüben und drüben sollen da aufzeigbar sein? Welches leibliche Organ mit seinem Neben- und Außereinander ließe uns das Selbstbewußtsein mit seinem innigen Ineinander von Subjekt und Objekt verständlich erscheinen? Allerdings auch bei der Sinneswahrnehmung und bei der Fortpflanzung der peripheren Reize zum Gehirn sind die Vorgänge in den Nerven noch sehr in Dunkel gehüllt; allein hierfür gibt es uns doch einen guten Sinn, nach den Vorkommnissen in den Nerven und im Gehirn zu fragen. Für die geistigen Tätigkeiten aber entfällt uns jeder angebbare Sinn einer diesbezüglichen Frage.

c) Ein mehr äußeres Merkmal, das aber doch einen deutlichen Hinweis dafür gibt, daß das Denken nicht innerlich mit der Tätigkeit eines leiblichen Organs verbunden oder mit derselben identisch ist, gibt die Beobachtung, daß die leiblichen Organe der Sinneswahrnehmung durch einen überstarken Einfluß ihrer Objekte plötzlich oder allmählich zerstört werden, z. B. das Auge durch das Sehen in die Sonne, das Ohr bei allzu starkem Schall, oder doch so abgestumpft werden, daß sie unmittelbar darauf die schwächeren Sinneseindrücke nicht oder nur wenig wiedergeben können; der Verstand dagegen vervollkommnet sich um so mehr, je erhabener und größer das Objekt ist, an dem er sich betätigt.

Wenn zwar die innere Abhängigkeit des Denkens von einem leiblichen Organe abgewiesen werden muß, so läßt sich doch nicht jede Abhängigkeit leugnen. Die Gegner folgern indes aus der Tatsache, daß die Beschaffenheit des Gehirns das Denken beeinflußt, zu viel. Daraus, daß das Denken vom Gehirn abhängt, folgt nicht, daß das Denken mit der Gehirntätigkeit identisch ist. Die Abhängigkeit des Verstandes vom Gehirn ist aus den vorhergehenden Gründen keine unmittelbare und in der Natur des Denkens begründete, sie ist nur eine mittelbare und äußere Abhängigkeit. Diese mittelbare Abhängigkeit gründet einerseits darin, daß die Sinne dem Verstand das Material zuführen, aus dem er seine Begriffe gewinnt, anderseits in dem Umstande, daß den Akten des Denkens Akte des Vorstellens zur Seite gehen. Die notwendige Folge davon ist, daß von dem Bau des Gehirns, seiner Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, seiner Ermüdung oder Erkrankung das Denken ebenso beeinflußt ist wie die Phantasie von der mehr oder minder großen Vollkommenheit der äußeren Sinne.

b) Der Verstand als Abstraktionskraft.

Was die Denkinhalte grundlegend über das von den Sinnen Gebotene hinausführt, ist das Abstrahieren, das uns die Begriffe verschafft. Es erhebt sich nun die Frage, wie wir uns die Tätigkeit des Verstandes und damit seine Natur selbst näherhin denken müssen, um die Überbrückung der Kluft zwischen Sinnenbild und Begriff zu erklären. Darauf gibt uns eines der berühmtesten Lehrstücke der aristotelisch-scholastischen Philosophie Antwort.

Nach dem hl. Thomas ist das Denken, wie überhaupt jedes Erkennen, ein Gleichgestalten des Erkennenden mit dem Erkannten. Der Verstand nimmt also das Erkannte in sich auf und bildet sich in dasselbe um. Daher der Satz: „Jede Erkenntnis erfolgt durch Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten" (omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente). Diese Aufnahme des Objekts in den Verstand ist aber nicht eine physische, dem realen Sein nach, sondern eine intentionale oder dem Bilde nach, weil diesem Bild die Beziehung (intentio) auf den Gegenstand wesentlich ist. Selbstverständlich ist dieses Bild kein sinnliches; denn ein solches hat nur ein Einzelding und die äußere Erscheinung zum Inhalte. Weil die höhere Erkenntnis auf das Innere und Wesenhafte der Dinge geht, so muß es ein Bild höherer Ordnung sein, ein immaterielles oder geistiges Bild (species intelligibilis). Das geistige Erkenntnisbild ist jedoch nicht etwa, wie die idealistische Erkenntnislehre will, das, was erkannt wird, oder das Objekt des Denkens; es ist nur das, wodurch erkannt

wird, also Mittel der Erkenntnis. — Das Erkennen wird auch eine geistige Erzeugung genannt, weil durch das Denken der Gegenstand im Denkenden ein neues Sein erhält. Der Verstand aber wird, insofern er gleichsam alles mögliche wird, leidender Verstand (intellectus possibilis, νοῦς παθητικός) genannt.

Die von uns gestellte Frage nach der Entstehung der abstrakten begrifflichen Erkenntnis wird also nach der scholastischen Ausdrucksweise zur Frage nach der Entstehung der geistigen Erkenntnisbilder. Nach den mittelalterlichen Lehrern sind dieselben der Seele nicht angeboren, sie werden auch nicht in Gott geschaut oder durch bloßen Unterricht gewonnen oder aus der Seele selber ohne Zutun äußerer Dinge hervorgebracht, sondern der Verstand gewinnt sie aus den sinnlichen Vorstellungen. Damit es aber von der Sinnesvorstellung zum Gedanken kommt, ist neben dem eigentlichen Denkvermögen, welches sich allen Dingen gleichgestalten, d. h. das gedankliche Sein aller Dinge in sich aufnehmen und dadurch alles werden kann, noch ein tätiger Verstand (intellectus agens, νοῦς ποιητικός) notwendig. Der tätige Verstand ist jene Kraft, welche aus dem Sinnenbild das geistige Erkenntnisbild gewinnt. Die vom tätigen Verstand abstrahierten Erkenntnisbilder nimmt dann der leidende Verstand auf; er wird durch sie erst zum Denken bestimmt.

Zur weiteren Begründung dienen folgende Erwägungen: Das Sinnenbild kann nicht direkt und unmittelbar auf das höhere Erkenntnisvermögen wirken, weil das Sinnliche nicht auf das Geistige wirken und noch viel weniger in das geistige Vermögen selber aufgenommen werden kann. Nur eine geistige Erkenntnisform kann den Verstand bestimmen, sich zum Ausdruck des Objektes zu machen, und mit ihm im Erkennen eins werden. Es ist demnach eine höhere Kraft anzuerkennen, welche das Sinnenbild befähigt, in dem leidenden Verstand den Begriff zu erzeugen. Weil aber die aus dem Sinnlichen entstandenen Begriffe oder Ideen allgemein, unausgedehnt, raum- und zeitlos sind, so kann die Tätigkeit dieser höheren Kraft nur darin bestehen, daß sie von dem Sinnenbild alles Individuelle, Materielle und Zufällige abstreift, so daß nur das übrig bleibt, was das Wesen und die Natur des im Sinnenbilde erfaßten Gegenstandes ausmacht, d. h. die Tätigkeit des tätigen Verstandes ist eine abstrahierende. Der hl. Thomas bezeichnet daher den tätigen Intellekt auch als Abstraktionskraft (vis abstractiva). Ferner bezeichnet er denselben auch als Licht (lumen, lux) und seine Tätigkeit als Beleuchten (illustrare, illuminare), weil er, ähnlich wie das körperliche Licht die Dinge sichtbar, die Sinnenbilder geistig erkennbar macht.

Hand in Hand mit der Unterscheidung des tätigen und des leidenden Verstandes geht die Unterscheidung des Erkenntnisbildes oder der Erkenntnisform in Erkenntniseindruck und Erkennt-

nisausdruck (species impressa, sp. expressa). Erstere ist die Ähnlichkeit des Objektes, welche den in sich unbestimmten Verstand durch den tätigen Verstand zum Erkennen bestimmt, ihn gleichsam befruchtet und Prinzip für seinen Erkenntnisakt ist. Von ihr geht die Erkenntnis aus; sie geht insofern dem Denkakt voraus. Der Erkenntnisausdruck dagegen ist nicht das Prinzip, sondern das Ziel des Denkens, das, worin das Denken seinen Abschluß findet, wodurch der Gegenstand im Verstande begrifflich ausgesprochen und geistig erzeugt ist.[1]

Gegen die Lehre vom tätigen Verstand wird der Einwand erhoben, der Verstand könne nur von einem Objekte etwas abstrahieren, das er bereits besitze; die sinnliche Vorstellung aber besitze er noch nicht, weil er einen Gegenstand nur dadurch in Besitz bekomme, daß er ihn erkenne; folglich sei eine Abstraktion an der sinnlichen Vorstellung nicht möglich. — Es wird zugegeben, daß der Verstand an einem Objekte nichts abstrahieren kann, wenn es ihm nicht gegenwärtig ist; aber nicht, daß die Sache dem Verstand nur dadurch gegenwärtig wird, daß er sie erkennt. Gegenwärtig wird dem Verstande das Objekt schon durch die sinnliche Erkenntnis. Das sinnliche Vermögen hat nämlich seine Wurzel in ebenderselben Seele und dient der nämlichen Seele wie der Verstand, und es kann darum durch die Sinne kein Objekt in die Seele einziehen, ohne daß es zugleich dem Verstand gegenwärtig wird. Sobald ein Objekt durch die äußeren Sinne der Seele zugeführt wird, ist es der Seele und dadurch allen Vermögen der Seele gegenwärtig, die sich nun alle, weil im Dienste der einen Seele stehend und von Natur aus aufeinander hingeordnet, jedes in seiner Weise, am Objekte betätigen.

In der näheren Erklärung, wie der tätige Verstand es beim Abstrahieren anstelle und wie die sinnliche Erkenntnisform dabei mitwirke, gehen die Scholastiker nicht einig.[2] Infolgedessen überrascht es auch nicht, wenn zugestanden wird, daß der Abstraktionslehre noch gar manche Dunkelheiten und Rätsel anhaften. J. Geyser urteilt neuestens über die Unterscheidung „eines rezeptiven Verstandes von einer aktiven Verstandeskraft" rücksichtlich des „Begriffserlebnisses": „Dem Kern dieser Unterscheidung müssen wir beipflichten. Unser psychisches Vermögen, begriffliche Bedeutungen zu wissen, ist in erster Linie ein rezeptives; denn es beruht auf unserer Fähigkeit, die allgemeinen Momente des Individuellen schauend wahrzunehmen, also unsern geistigen Blick von diesen Inhalten erfüllen zu lassen. Damit aber dieses unser Vermögen verwirklicht werde, bedarf es . . . der aktiven Setzung verschiedener Denkakte, die jene allgemeinen Momente erst sichtbar machen . . .".[3]

4. Das Wollen.[4]

Das Streben, das dem höheren Erkennen folgt, heißt vernünftiges Begehren (appetitus rationalis) oder Wollen (velle).

---

[1] Vgl. S. theol. I. q. 79. a. 3. 4. 5. 9. — q. 85. a. 1. 2. — J. Kleutgen a. a. O. 1. Bd. S. 23 ff. — Liberatore-Franz, a. a. O. S. 6 ff. 21 ff. — A. Michelitsch, Einleitung in die Erkenntnislehre. Graz und Wien 1910. S. 65 ff.

[2] Vgl. P. Vogt, Stundenbilder der philosophischen Propädeutik. Freiburg i. B. 1909. 1. Bd. S. 194 ff. — Lehmen-Beßmer, Lehrbuch der scholastischen Philosophie 2. Bd. 2. Teil. S. 296 ff.

[3] Lehrbuch der allgemeinen Psychologie 2. Bd. S. 337. — Vgl. Derselbe, Die Erkenntnislehre des Aristoteles. Münster 1917. S. 228 ff.

[4] Vgl. J. Beßmer, Das menschliche Wollen. Freiburg i. B. 1915. —

Während das sinnliche Begehren auf das Sinnliche beschränkt ist und unter diesem wieder auf dasjenige, was der natürlichen Beschaffenheit des begehrenden organischen Wesens entspricht, sind die Grenzen des menschlichen Wollens ebensoweit gesteckt als jene der geistigen Erkenntnis. Der Wille kann alles Seiende anstreben, vorausgesetzt, daß es ihm als wertvoll vorgestellt wird; denn nichts wird gewollt, was nicht vorher erkannt ist (nihil volitum nisi praecognitum). Aber noch nicht die Erkenntnis des Seienden überhaupt genügt als Voraussetzung des Wollens; nur was und insofern es als gut und wertvoll erkannt wird, setzt den Willen in Bewegung (nihil volitum nisi bonum praecognitum). Wenn der Wille die Einzelgüter begehrt, so erstrebt er sie aus einem allgemeinen Grunde (secundum rationem universalem), weil sie nämlich unter den Begriff des Guten oder Wertvollen fallen.

Dasjenige Objekt nun, worin das Gute als solches sich findet, das nicht dieses oder jenes Gute, sondern das Gute einfach und in jeder Hinsicht ist, wird den Willen vollkommen befriedigen und das Streben zur Ruhe bringen. Es wird der strebenden Kraft gleichkommen, das voll angemessene (adäquate) Objekt für den Willen sein und darum den Willen ganz und gar ausfüllen und dadurch beseligen und glücklich machen. Glückseligkeit (beatitudo) im subjektiven Sinne ist deshalb nichts anderes als die volle Befriedigung des Willens; im objektiven Sinne ist Glückseligkeit das Objekt, welches das Streben vollständig zu sättigen vermag.

Es bedarf keines langen Beweises, um darzutun, daß der Wille seinem adäquaten Objekte oder seiner Glückseligkeit gegenüber nicht frei ist. Gegen dasjenige Gut, das ihn vollkommen befriedigt und an dem er nichts findet, warum er es verschmähen sollte, kann sich der Wille nicht gleichgültig verhalten, er muß es anstreben; und deshalb strebt der Mensch naturnotwendig nach der Glückseligkeit als seinem letzten Ziele. Ja, wir müssen sagen, daß dieses naturnotwendige Streben nach Glückseligkeit es ist, welches allen seinen Strebeakten zugrunde liegt, und daß er ohne dasselbe auch die Einzelgüter nicht begehren würde. Im Suchen der Einzelgüter sucht er einschlußweise das allseits Gute (bonum universale).

Nach dem Satze: Wer den Zweck will, muß die zum Zwecke notwendigen Mittel wollen, müssen wir weiter sagen, daß der Wille mit Notwendigkeit nach den Mitteln strebt, die mit der Glückseligkeit notwendig verbunden sind, vorausgesetzt daß dieser notwendige Zusammenhang erkannt ist. Und überhaupt kann alles, was nicht als Selbstzweck angestrebt wird, nur als Mittel zum

---

Joh. Lindworsky, Der Wille. Seine Erscheinung und seine Beherrschung nach den Ergebnissen der experimentellen Forschung. Leipzig 1919. — Kritisches zur zweiten Schrift bei J. Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 2. Bd. S. 441 ff.

Zweck Gegenstand des Wollens sein; von seiner Beziehung zum Zweck hat es seine Güte und seine Anziehungskraft für den Willen. Als Mittel zum Zweck kann selbst, was an sich ein Übel ist, als Gut erstrebt werden, wie eine schmerzliche Operation als Mittel zur Erlangung der Gesundheit oder zur Vermeidung des Todes.

Demnach müssen wir beim höheren Begehrungsvermögen eine doppelte Tätigkeit unterscheiden, eine unmittelbare und eine mittelbare, analog der doppelten Tätigkeit des höheren Erkenntnisvermögens. Wie der Verstand unmittelbar und naturnotwendig die Prinzipien erkennt, auf denen alles Erkennen beruht, und die Vernunft von ihnen aus die einzelnen Wahrheiten mittelbar erfaßt, ähnlich strebt der Wille unmittelbar und naturnotwendig nach dem letzten Gute oder nach der Glückseligkeit, welche das Prinzip und der Ausgangspunkt alles seines Strebens ist, mittelbar aber nach den Einzelgütern, die um des Guten als solchen willen angestrebt werden. Daher unterscheidet man schlichtes, natürliches oder unwillkürliches Wollen (voluntas simpliciter seu voluntas naturalis, θέλησις) und überlegtes (willkürliches, freies) Wollen (voluntas rationalis seu liberum arbitrium, βούλησις). Beide sind aber ebensowenig zwei verschiedene Vermögen, als Verstand und Vernunft real voneinander verschieden sind. (Vgl. S. theol. I. q. 82, a. 1. 2; q. 83. a. 4.)

Eine andere Unterscheidung der Willensakte ist die in eigene (actus eliciti) und befohlene Akte (actus imperati). Der eigene Willensakt ist jener, der unmittelbar aus dem Willen hervorgeht und demselben als ihm eigen angehört, wie z. B. der Akt der Liebe; der befohlene Akt dagegen geht nicht unmittelbar aus dem Willen hervor, sondern wird von anderen Vermögen gesetzt, welchen er vom Willen befohlen wird, z. B. Gehen, Sprechen. Die Bezeichnung Willensakt rechtfertigt sich hier dadurch, daß das Wollen in diesen und durch diese anderen Tätigkeiten sich auswirkt.

Der Wille bewegt alle anderen Kräfte mit Ausnahme der vegetativen, deren Tätigkeit von der Natur bestimmt ist, zur Setzung der ihnen eigentümlichen Akte (quoad exercitium actus), d. h. der Wille bedient sich der anderen Kräfte, daß sie ihm zur Erreichung des begehrten Gutes behilflich seien. So bewegt der Wille auch den Verstand und die Vernunft zum Forschen nach Wahrheit; denn auch die Erkenntnis der Wahrheit ist ein hohes Gut. Insbesondere bedient sich der Wille des Denkens zur notwendigen Überlegung, zur Abwägung der verschiedenen, sich darstellenden Güter, zur Ausfindigmachung der Mittel behufs Erreichung seines Zieles, namentlich seines letzten Zweckes, und endlich zur Fassung und gleichsam zur Formulierung seiner Entscheidungen und Entschlüsse, die durch das sogenannte letzte oder endgültige praktische Urteil (iudicium ultimum practicum seu definitive practicum) innerlich ausgesprochen werden. Um-

gekehrt aber wird der Wille vom Verstande bewegt rücksichtlich des Inhaltes seiner Akte (quoad specificationem actus). Denn das Objekt, welches dem Wollen einen Gegenstand oder Inhalt gibt, wird ihm vom Verstande vorgestellt und vermag nur durch den Verstand hindurch auf den Willen zu wirken und ihn anzulocken; denn Unbekanntes wünscht man nicht (ignoti nulla cupido). (Vgl. S. theol. I. II. q. 9. a. 1. — I. q. 82. a. 4.)

5. Die Willensfreiheit.

Die heißest umstrittene Frage auf dem Gebiete des Wollens ist die Frage der Freiheit des Wollens. Ehe wir darangehen, diese Freiheit zu begründen, müssen wir zuvor den Begriff der Willensfreiheit erörtern, um so mehr, als darüber schon die größte Verwirrung herrscht.

Freiheit im allgemeinen ist der Gegensatz von Notwendigkeit und Zwang. Die psychologische Freiheit, von der wir hier reden, ist der Gegensatz von psychologischer Notwendigkeit. Die psychologische Notwendigkeit aber ist eine doppelte, eine äußere, die wir Gewalt oder Zwang nennen, und eine innere, durch welche ein Wesen auf Grund seiner Naturanlage zu einer eindeutig bestimmten Tätigkeit getrieben wird. Die psychologische Freiheit schließt die eine wie die andere Notwendigkeit aus. Frei im wahren Sinne ist und bleibt derjenige, der zwischen mehreren Möglichkeiten eine Wahl (electio) treffen kann; eine Wahl aber ist nicht bloß mit äußerem Zwange, sondern auch mit innerer Naturnotwendigkeit unvereinbar und schließt notwendig eine gewisse Unbestimmtheit (Indifferenz) zum Handeln in sich. Nach dem, was wir über die Notwendigkeit gesagt haben, welche das letzte Ziel oder Gut dem Willen auferlegt, können wir eine Freiheit des Wollens und des Willens nur finden bezüglich der Mittel, weshalb wir die Willensfreiheit nach dem hl. Thomas definieren können als die Fähigkeit, zwischen den für ein festes Ziel dienlichen Mitteln zu wählen (facultas electiva mediorum servato ordine finis). (Vgl. S. theol. I. q. 83. — I. II. q. 13. a. 3. 6.)

Man pflegt eine dreifache Wahlfreiheit zu unterscheiden. Insofern die Wahl zu treffen ist zwischen der Setzung oder Unterlassung eines Aktes, zwischen Wollen und Nichtwollen (velle vel non velle), heißt sie Freiheit der Betätigung oder kontradiktorische Freiheit (libertas exercitii seu contradictionis); insofern eine Wahl zu treffen ist zwischen verschiedenen Objekten (hoc vel illud velle), heißt sie Freiheit der Betätigungsart (libertas specificationis); insofern sie zu treffen ist zwischen sittlich guten oder schlechten Objekten, heißt sie Freiheit des Gegensatzes (libertas contrarietatis). Selbstverständlich fällt die letztere rein psychologisch entweder mit der ersten oder der zweiten Art von Freiheit zusammen; sie ist eine moralische Kategorie und gehört nicht zum psychologischen Wesen der Freiheit, ist vielmehr eine Unvollkommenheit des Willens, wie die Möglichkeit zu irren eine Unvollkommenheit des Verstandes ist.

Die zwei Hauptrichtungen, die sich in der Frage der Willensfreiheit gegenüberstehen, pflegt man zu bezeichnen als Indeterminismus und Determinismus; letzterer behauptet, daß all unser Wollen und Handeln durch die vorausgehenden Ursachen desselben jeweils notwendig in einer einzigen Richtung festgelegt sei (determinatio ad unum), während der Indeterminismus die vorausgehende allseits eindeutige Bestimmtheit unseres Wollens und des davon abhängigen Handelns leugnet und somit für die Freiheit Platz läßt.

Wir treten für den Indeterminismus ein und führen den Beweis für die Willensfreiheit auf folgende Weise:

a) Für die Willensfreiheit spricht vor allem das Zeugnis des Selbstbewußtseins. Wir üben die freie Wahl tagtäglich bei unseren Handlungen, und zwar mit dem Bewußtsein, daß es ganz und gar von uns abhängig gewesen ist, wenn wir uns gerade zu dieser Handlung bestimmt haben, daß wir dieselbe auch hätten unterlassen oder eine andere dafür verrichten oder auch das Gegenteil wählen können. Dabei unterscheiden wir ausdrücklich unsere frei gesetzten Handlungen von anderen Tätigkeiten, die ohne unseren Willen, also unfrei, geschehen, wie z. B. die Funktionen des vegetativen Lebens oder die der Überlegung und Selbstbestimmung vorausgehenden Regungen.

b) Nach dem Zeugnis des Selbstbewußtseins erkenne ich in allen Fällen die Forderung der Pflicht an, auch wenn stärkere Motive dagegen sprechen; — erfülle ich die Pflicht und habe ich das Bewußtsein ihrer Erfüllung, auch wenn mächtigere Beweggründe zum Gegenteil hindrängten; — klage ich mich an, wenn ich, auch unter den genannten Umständen, nicht im Sinne der Pflicht mich entschieden habe; — bin ich der Überzeugung, in einem anderen Falle unter den nämlichen oder anderen Voraussetzungen im Sinne der Pflicht mich entscheiden zu sollen und entscheiden zu können. Alles das ist und bleibt psychologische Tatsache, die ohne Freiheit selbst eine psychologische Unmöglichkeit ist.

c) Was uns das Selbstbewußtsein so laut bezeugt, das begründet auch die Vernunft mit voller Klarheit. Der Wille strebt nur insoweit nach einem Gute, als ihm dasselbe von der Vernunft als gut vorgestellt wird. Die Vernunft stellt aber dem Willen nur die Glückseligkeit und die notwendig mit ihr verknüpften Mittel als notwendig und absolut begehrenswert vor; alle übrigen Güter als nicht notwendig, als solche, die nur in einer Rücksicht gut, in anderer Rücksicht aber mangelhaft sind, die deshalb begehrt oder verschmäht werden können. Alle diese Güter vermögen mithin für sich allein den Willen nicht vollends zu bestimmen; sie veranlassen ihn nur, zu ihnen Stellung zu nehmen, lassen ihm aber die Art der Stellungnahme oder Entscheidung frei; strebt er also nach ihnen, so geschieht dies infolge eigener Selbstbestimmung.

d) Mit dem Zeugnis des Selbstbewußtseins und der Vernunft stimmt auch das Zeugnis des ganzen Menschengeschlechtes überein. Man erwartet von jedem normalen Menschen, daß er sich unbedingt, auch entgegen den stärksten Lustmotiven, im Sinne der erkannten Pflicht entscheide; — ist gegen einen Menschen, der im normalen Zustande ein Unrecht begangen hat, mit Unmut erfüllt; — diktiert dem Verbrecher mit Entrüstung eine Strafe zu; — bringt gewissen Missetätern die größte Verachtung entgegen. Dem allem liegt die Überzeugung zugrunde, daß es dem Sünder im Augenblicke der Tat möglich war, anders zu handeln. Das Beschimpfende und Entehrende, das mit den Begriffen „Unrecht, Strafe, Sünde, Schuld" verbunden ist, enthält eine Anklage gegen den Täter als Handelnden, nicht gegen seine Anlagen und Eigenschaften, insofern er sie nicht etwa selbst in schuldbarer Weise erworben hat oder bestehen läßt.

e) Dieses Zeugnis bestätigen selbst jene Philosophen, welche freiheitswidrige Systeme vertreten, insofern sie ihre deterministischen Lehren in der Praxis nicht auszuführen vermögen. Die Deterministen richten sich selbst, wenn sie z. B. auf die Frage nach der Berechtigung von Begriffen wie Reue, Verdienst, Schuld usw. antworten, ihre Anwendung sei die Folge einer Denkgewöhnung, die trotz des Einblickes in die Willensunfreiheit fortdauern werde; oder sagen, daß jene Begriffe fallen müssen und das Schuldbewußtsein verschwinden müsse; oder das Wort bestehen lassen, den Begriff selbst aber umprägen wollen.

Da wir die Abhängigkeit des Wollens von der Vernunfterkenntnis und von den niederen Seelenkräften, besonders der Phantasie und den Gefühlen und Affekten, durchaus nicht leugnen, so müssen wir selbstverständlich auch die mannigfachsten Hemmungen der Willensfreiheit anerkennen. Solche können sich ergeben aus der ererbten geistigen und körperlichen Anlage, aus Erziehung, Gewohnheit, Lebensverhältnissen, dauernder oder zeitweiser Geistesstörung u. dgl. Allein eine Krankheit des Wollens etwa als „moralischer Wahnsinn" („moral insanity"), als Zustand von angeborenem, ausgeprägtem sittlichen Mangel bei normalem oder nur wenig vermindertem Verstand mit starker Neigung zu unmoralischen Handlungen, gibt es nicht; und wo das Denken noch normal ist und die Pflicht erkennen kann, liegt je nach den Umständen wenigstens noch bis zu einem gewissen Grade Freiheit des Wollens vor.[1]) —

Die Willensfreiheit hat in allen Jahrhunderten ihre Gegner gehabt; in unserer Zeit aber wird sie von vielen geradezu als eine Sache betrachtet, die wissenschaftlich abgetan ist, so daß es als unwissenschaftlich gilt, für die Freiheit des menschlichen Willens auch nur einzutreten. Immerhin mehren sich neuestens ihre Verteidiger nicht zuletzt infolge der experimentellen Untersuchung des Wollens, namentlich durch Narziß Ach in Königsberg und seine

[1] Vgl. A. Huber, Die Hemmnisse der Willensfreiheit, Münster 1907.

Schule. — Wir haben darum die vorzüglichsten Einwürfe zu prüfen, durch welche die Deterministen die Selbstbestimmung des Willens als eine Unmöglichkeit dargetan zu haben meinen.[1]

1. Die Annahme der Willensfreiheit wäre eine Leugnung des Kausalitätsprinzips. Nach diesem Gesetze hat jede bestimmte Wirkung eine bestimmte Ursache zur Voraussetzung und tritt unter denselben Bedingungen stets dasselbe ein, unter verschiedenen Bedingungen Verschiedenes. Würde sich aber der Wille selbst bestimmen und unter denselben Verhältnissen, unter denen er sich so bestimmt, auch anders bestimmen können, so hätten wir eine bestimmte Wirkung, der nicht eine bestimmte Ursache vorausgeht; ein freies Wollen wäre, wie schon Kant gesagt hat, ein absoluter Anfang eines Geschehens.

Der Einwurf ist nichts anderes als eine Verdrehung des Kausalitätsprinzips. Dasselbe besagt allerdings, daß jede Wirkung notwendig eine Ursache fordert, aber es sagt nicht, daß jede Wirkung eine notwendig wirkende, d. h. eindeutig bestimmte Ursache verlangt. Eine freie Kausalität ist nicht ein Widerspruch, wie die Deterministen meinen. Eine solche Kausalität ist nur in dem Sinne unbestimmt, daß sie jeweils nicht an eine bestimmte Richtung ihrer Tätigkeit gebunden ist, sondern sich nach verschiedenen Richtungen betätigen kann; aber diese Unbestimmtheit ist eine Vollkommenheit des Willens, wodurch er die notwendig wirkenden Ursachen überragt. Der Wille hat so viel Kausalität in sich, daß er sich nicht bloß zu diesem, sondern auch zu jenem zu bestimmen vermag, und daß er dies und jenes in solcher oder anderer Weise zu tun sich bestimmen kann.

Die Willensentscheidung wird darum nicht, wie der psychologische Determinismus behauptet, notwendig durch das stärkere Motiv oder die Erkenntnis des Besseren bewirkt. Die menschlichen Handlungen kommen allerdings unter dem Einflusse von Motiven zustande, aber der menschliche Wille wird nicht von den Motiven ohnmächtig hin und her gezerrt, er ist selber eine Kraft, welche, wenn auch erst durch Motive zur Entfaltung gebracht, an Energie die Motive übertreffen kann. Zwar folgt der Wille oft unwillkürlich einem Motive, weil für den Augenblick nichts im Bewußtsein auftaucht, was ihn zurückhalten könnte in seinem Streben nach dem nur als angemessen erkannten Objekte. Aber anderseits bleibt es wahr, daß der Wille eine gewisse Macht über die Motive hat. Er kann dieselben abschwächen, indem er die Aufmerksamkeit auf anderes hinlenkt, kann neue Motive durch Erwägung neuer Ideen und Gesichtspunkte hervorrufen, kann auch das Motiv des Eigenwillens allen Motiven entgegenstellen. Mit und in dem Urteil über den Wert des Objektes wird der Wille zu einer lebendigen, tätigen Kraft, die sich selbst beherrscht und selbst bestimmt.

Der determistische Zweifel, ob der Wille zwischen zwei in jeder Hinsicht gleich gut scheinenden Objekten überhaupt eine Wahl treffen könnte, wurde im Mittelalter verspottet durch den Hinweis auf den sprichwörtlich gewordenen „Esel des Buridan", der in ganz gleicher Entfernung zwischen zwei ganz gleich guten Heubündeln stehend verhungern müßte, weil er weder für das eine noch für das andere sich entscheiden könnte, bzw. von beiden gleich stark angezogen würde; doch findet sich das Beispiel nicht in den Schriften Buridans (gest. nach 1350).

Daß der freie Willensakt nicht ursachlos ist und nicht einen absoluten Anfang eines Geschehens bedeutet, ergibt sich aus unserer ganzen Fassung und Darstellung der Willensfreiheit; denn daß der Wille überhaupt Stellung nimmt, ist durch die vorausgehende Erkenntnis des Objekts veranlaßt, ja erzwungen; wie er dagegen Stellung nehmen soll, annehmend oder ablehnend, dieses oder jenes wählend, ist ihm durch ebendiese Erkenntnis freigestellt.

---

[1] Vgl. M. Schneid, Psychologie, S. 285 ff. 304 ff. — C. Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, Fulda 1907.

2. Der letzte Grund des menschlichen Handelns, heißt es, ist der Charakter, welcher dasselbe mit Notwendigkeit bestimmt. Je unveränderlicher darum der Charakter ist und je besser wir ihn kennen, um so sicherer vermögen wir auch vorauszusagen, wie ein Mensch unter bestimmten Motiven des Handelns wählen wird. So meinen Wundt und andere Deterministen unserer Zeit, welche auch behaupten, daß nur der Determinismus Sittlichkeit und Verantwortung rette. Wenn nicht die Kausalität des Charakters die Entscheidung geben könne, so bleibe nur der absolute Zufall, d. h. die Herrschaft irgendeines gerade im Bewußtsein anwesenden Motivs übrig, woraus sich aber unmöglich eine sittliche Weltordnung aufbauen könne. Darum sei es die Ausbildung des Charakters, worauf alles ankomme, worauf aller Wert zu legen sei. Im Zusammenhang damit wird das Freiheitsbewußtsein daraus erklärt, daß uns die Motive einer Handlung nicht zum Bewußtsein kämen und wir deshalb glaubten, wir seien motivlos und einzig durch unser freies Wollen bestimmt.

Diese und andere Einwände sind nur das Zeichen einer großen Begriffsverwirrung. Allerdings ist das menschliche Handeln Ausfluß auch des Charakters; aber der ausgebildete Charakter selbst ist normalerweise ein Erzeugnis und darum ein Beweis der Freiheit, wenn auch gewisse Charakteranlagen angeboren und ererbt sein können. Indem der Mensch seine Freiheit beharrlich nach einer Seite hin betätigt, sei es eine gute oder eine schlimme, entsteht allmählich das feste, sichere und bleibende Gepräge des Handelns. Und wiederum liegt die freie Selbstbestimmung des Willens gerade darin, nicht ein Spielball der Motive zu sein. Die Motive bestimmen den Willen nicht notwendig, sondern der Wille hat sie in seiner Gewalt, und gerade auch das Bewußtsein der früheren Entscheidungen fällt für neue Entscheidungen in die Wagschale; darum sind die freien Handlungen nicht Handlungen des Zufalls. Der Vorwurf des Zufalls darf vielmehr dem Determinismus zurückgegeben werden, weil nach ihm der Wille über die Motive keine Macht hat und der Determinist nie sagen kann, wie er handeln wird, da er die Motive und Umstände, die auf ihn wirken werden, nicht vorausweiß. — Desgleichen ist es ein Widerspruch, wenn die Deterministen die Ausbildung des Charakters fordern. Wenn der Wille nicht frei ist, kann er sich nicht selbst im Sinne dieser Mahnung bestimmen; aber auch ein Außenstehender kann ihn nicht in dieser Weise bestimmen, da der Außenstehende ebenfalls in seinem ganzen Handeln ein für allemal eindeutig festgelegt ist. — Es ist ferner auch keineswegs richtig, daß uns Handlungen und Entschlüsse, über deren eigentlichen Grund wir uns nicht klar sind oder für welche wir keinen rechten Grund finden können, als frei erscheinen. Wenn dem so wäre, dann müßten wir vor allem das Spiel der Vorstellungsassoziationen für frei halten. Wohl reden wir vom „freien Spiel der Phantasie"; allein, soweit dabei nicht schon unser Wille leitend eingreift, ist unsere Meinung dabei keineswegs die, daß es sich dabei um Freiheit in unserem Sinne handelt. Vielmehr sind auch die Indeterministen davon überzeugt, daß dieses Spiel der Assoziationen durch feste Gesetze geregelt ist und frei nur insofern genannt wird, als es sich selbst überlassen ist und nicht unter dem ordnenden Einfluß von Vernunft und Willen steht. Was wir als zweifellos frei ansprechen, sind gerade jene Willensentscheide, bei welchen wir uns über die Motive vollkommen klar sind und vollkommen klar auch darüber, daß die Motive uns nicht zu diesem oder jenem Entscheid nötigen.

3. Als unwiderlegbarer Beweis gegen die Willensfreiheit gilt vielen Deterministen die Moralstatistik. Darnach herrscht auf dem sittlichen und sozialen Gebiete große Regelmäßigkeit und Gleichförmigkeit. Die Zahl der Ehen, der Selbstmorde, der Verbrechen usw. bleibt bei gleicher Bevölkerungszahl innerhalb gewisser Zeiträume unter denselben Lebensverhältnissen annähernd dieselbe. Eine solche Gesetzmäßigkeit vertrage sich aber unmöglich mit dem freien Handeln; sie sei ein Beweis, daß auch das moralische Gebiet durch unabänderliche Gesetze geregelt ist. Dagegen bemerken wir:

a) Die Statistik vermag nur das äußere Geschehen zu addieren und nur äußere Einflüsse zu berechnen; das Innere des moralischen Handelns dagegen, die Motive, sind ihr nicht zugänglich. Darum kann sie für das sittliche Gebiet überhaupt nur mit großer Vorsicht verwendet werden.

Auch wenn sich also die Zahl der Verbrecher tatsächlich gleich bleibt, so folgt daraus nicht, daß sie sich gleich bleiben müsse und immer gleich bleiben werde; desgleichen ist mit der Regelmäßigkeit der Verbrechen noch nicht bewiesen, daß diejenigen, welche sie vollführen, nicht auch anders handeln könnten.

b) Würden die sittlichen Handlungen gleich den chemischen Prozessen nach notwendigen Gesetzen verlaufen, so müßte die Zahl der Verbrechen nicht bloß annähernd, sondern absolut dieselbe bleiben, sie könnte nicht, wie es tatsächlich der Fall ist, trotz des Gleichbleibens aller Lebens- und sonstigen Verhältnisse sogar erheblichen Schwankungen unterliegen.

c) Das Gesetz ist in den Dingen und besteht in der steten Norm des Wirkens dieser Dinge. Von einer solchen stetigen Norm kann aber hier keine Rede sein, weder für alle Menschen, noch für alle Personen eines Geschlechtes, eines Standes, einer Stadt u. dgl. Das Gesetz würde immer nur ganz wenige Individuen dirigieren, nur wenige aus der Gesamtheit zu Selbstmord oder Brandstiftung bestimmen, nur Ausnahmen schaffen. Ein solches Gesetz wäre kein Gesetz mehr, sondern die Aufhebung des Gesetzes, und es wäre etwas, was sich mit jedem Wunder und Geheimnis messen kann. Zudem wäre dadurch die Freiheit des Willens nur den betreffenden Personen entzogen, nicht auch der weit größeren Überzahl.

d) Eine gewisse Gesetzmäßigkeit des menschlichen Handelns ist mit der Freiheit nicht unverträglich; denn Freiheit ist nicht soviel wie Gesetzlosigkeit. Eben weil das freie Wollen nicht ein blindes willkürliches Wollen ist, sondern unter der Leitung der Vernunft und unter dem Einfluß äußerer Verhältnisse steht, ist zu erwarten, daß unter denselben Verhältnissen die Entscheidung in ähnlicher Weise ausfallen werde, ohne daß dadurch die Freiheit der Entscheidung aufgehoben würde. Je nachdem ein Mensch seine sittlichen Kräfte nach einer bestimmten Richtung ausgebildet hat, wird er auch nach einer bestimmten Richtung sein moralisches Handeln einrichten, so daß man zwar nicht mit Sicherheit, aber mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit voraussagen kann, wie er im gegebenen Falle handeln wird. Dabei fällt nicht alle Schuld und alles Verdienst auf den Einzelwillen, sondern ein Teil auf die Gesellschaft, als deren Glied und Kind jeder lebt und handelt, welche durch die öffentliche Meinung, durch Sitte und Herkommen, durch die Erziehungsweise und andere allgemein herrschende Faktoren den mächtigsten Einfluß auf das Handeln des Menschen ausübt.

Zweiter Teil.

Die Natur der menschlichen Seele und ihr Verhältnis zum Leibe.

Im ersten Teil der Psychologie haben wir die seelischen Tätigkeiten und Lebensäußerungen untersucht. Dabei haben wir von der Seele als dem Subjekt oder Träger dieser Tätigkeiten gesprochen, ohne das Dasein derselben eigens zu begründen und ohne auf entgegenstehende Ansichten Rücksicht zu nehmen. Diese An=

lehnung an den herkömmlichen Sprachgebrauch diente zunächst der verständlichen Bezeichnung der Tätigkeiten und Lebensäußerungen, mit denen wir zu tun hatten. Eine unzulässige Vorwegnahme einer erst zu begründenden Wahrheit war damit nicht vermeint und es sollte das Dasein einer substantiellen Seele allenfalls nur hypothetisch herangezogen werden, soweit es die Erörterung einer Frage empfahl, bzw. es kam eben schon zur Geltung, daß das Dasein einer substantiellen Seele, wie das im Nachfolgenden noch ausdrücklich festzustellen ist, ohnedies als Bestandteil in den unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten erscheint. Demnach obliegt es nunmehr, Dasein und Wesen der Seele zu untersuchen und sicherzustellen. Zwar haben wir schon in der Naturphilosophie ein eigenes Lebensprinzip für das sensitive und für das vegetative Leben gefordert; die dort für die Berechtigung dieser Forderung angezogenen Gründe gelten auch mit Bezug auf den Menschen. Die Grundlage für jene Forderung gab uns in der Hauptsache die äußere Erfahrung; jetzt werden wir dagegen von der inneren Erfahrung ausgehen, von dem, was uns als seelische Tätigkeit unmittelbar bewußt ist; dadurch lernen wir die Menschenseele sofort von einer Seite kennen, die sie wesentlich von der Pflanzen- und Tierseele unterscheidet. — Dringen wir von der Seelentätigkeit zur Seele selbst vor, dann stellt sich uns in umgekehrter Richtung die Frage nach dem Verhältnis der Seele zu ihren Tätigkeiten. Wir haben in der bisherigen Darstellung wiederholt Ausdrücke wie „Vermögen, Fähigkeit, Kraft" verwendet; sind das bloß Sammelnamen für gleichartige Akte, oder bedeuten sie Realitäten, die sozusagen zwischen der Seele und ihren Tätigkeiten liegen? Diese Streitfrage werden wir im Anschluß an die Erörterung der Natur der Seele zu entscheiden haben.

Die Untersuchung der Seele, welche vom unmittelbar im Bewußtsein Gegebenen ausgeht, lehrt uns die Seele in der Hauptsache für sich allein kennen. Nun aber ist nicht zu bestreiten, daß die menschliche Seele in positiver Beziehung zum menschlichen Leibe steht; die Natur dieser Beziehung oder dieses Verhältnisses muß darum näher umschrieben werden. Damit hängt zusammen das Problem der Einheit der Seele im Menschen, ob etwa neben der geistigen Seele im selben Menschen noch eine vegetative und sensitive Seele wohnt. Endlich schließen sich noch an die für das praktisch-sittliche Gebiet überaus belangreichen Fragen über die Entstehung und die Dauer oder Unsterblichkeit der Seele.

A. Substantialität und Geistigkeit der Seele und ihr Verhältnis zu ihren Tätigkeiten.

Die Materialisten alter und neuer Zeit erklären die Seele für eine stoffliche und zusammengesetzte Substanz, nur mit dem Unterschied, daß die

antiken Materialisten, wie Leukipp und Demokrit, diese materielle Substanz als von feinerer Art vom grobmateriellen Leibe verschieden sein lassen, während nach den neueren, wie Karl Vogt (1817—1895), Büchner (1824—1899) und Moleschott (1822—1893), die Seele mit dem Gehirn und die Seelentätigkeit mit den Funktionen des Gehirns identisch ist. Dem Materialismus gegenüber lehren andere Philosophen mit Plato und Leibniz, daß die Seele eine vollständige geistige Substanz sei, für welche die Vereinigung mit dem Leib einen unnatürlichen Zustand bedeute. In allerneuester Zeit vertreten Wundt, Paulsen, Rehmke und andere die sog. aktualistische Seelentheorie. Sie erklären den Begriff der Substanz als des beharrenden Trägers der veränderlichen Tätigkeiten für widersprechend und wollen im Seelenleben nur subjektlose Akte anerkennen, von denen die nachfolgenden durch die vorausgehenden bedingt oder durch Assoziation von ihnen hervorgerufen seien. Wir müssen die Seelentätigkeiten ebenso selbständig und ohne Träger zu denken uns gewöhnen, sagt Paulsen, wie wir uns jetzt die Himmelskörper frei im Raume schwebend vorstellen.[1] Als Vater der Aktualitätstheorie kommt David Hume in Betracht, dem die Seele nur ein „Bündel von Vorstellungen" ist.[2]

Zunächst haben wir uns mit dem Aktualismus auseinanderzusetzen und die seelischen Akte als Akte eines Subjektes zu erweisen, das selbst Substanz ist. Dem Materialismus gegenüber ist dann die Eigenart dieser Substanz als einer geistigen aufzuzeigen. Die ausschließlich spiritualistische Auffassung der Seele findet ihre Würdigung durch die Erörterung des Verhältnisses von Seele und Leib im Menschen überhaupt.

1. Die Substantialität der Seele.

Wenn wir als Wesensmerkmal der Substanz, wie wir es getan haben,[3] einzig das Fürsichbestehen gelten lassen ohne Rücksicht darauf, ob das für sich Bestehende noch weiter ihm anhaftende und von ihm getragene reale Bestimmung hat, dann kann das Dasein einer seelischen Substanz nicht bestritten werden. Auch der Aktualismus kann dagegen nichts einwenden; indem er einen Träger der seelischen Tätigkeiten leugnet, macht er diese Tätigkeiten selbst zu Substanzen, weil er sie eben für sich bestehen und nicht mehr an einem Subjekt haften läßt. Daß diese Tätigkeiten nichts Beharrendes sind, ist ebenfalls an sich noch nicht ausschlaggebend gegen die Substantialität, da ja diese eine längere oder kürzere Dauer nicht fordert, wenn sich auch aus dem Nichtbeharren gewisse Folgerungen ergeben. Die Streitfrage gegenüber der Aktualitätstheorie ist also nicht so sehr das Dasein einer seelischen Substanz überhaupt als vielmehr der Inhalt dieser seelischen Substanz: Ist die seelische Substanz identisch mit den Seelentätigkeiten,

[1] Vgl. F. Klimke, Der Mensch. Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie Wilhelm Wundts. Graz u. Wien 1908. S. 30 ff.

[2] Vgl. oben S. 26 f.

[3] Siehe oben S. 24 ff.

wie der Aktualismus behauptet, oder ist die seelische Substanz etwas den seelischen Tätigkeiten Zugrundeliegendes?

Da die seelischen Tätigkeiten ferner offenbar ein fließendes Sein haben in der Weise, daß die einen aufhören und die anderen beginnen und auch dieselbe Art der Tätigkeit ihrer Individualität nach eine andere ist als vorher und nachher, ist der Aktualismus eigentlich gezwungen, eine Unmenge seelischer Substanzen, die aus dem Nichts auftauchen und wieder ins Nichts zurücksinken, anzunehmen. An diesem Punkte kommt das Beharren der Substanz in Betracht: Gibt es tatsächlich eine solche beständige Neuschöpfung und Vernichtung seelischer Substanzen, oder liegt dem, was wir als individuellen Lebenszusammenhang zu nehmen gewohnt sind, eine in allem Wechsel der Lebensäußerungen beharrende Substanz zugrunde? Wir beantworten diese Fragen dahin: *In dem unmittelbar zum Bewußtsein kommenden seelischen Leben ist klar ein Unterschied zwischen einem seelischen Subjekt, dem Ich, und seinen Lebensäußerungen gegeben;* dieser Unterschied kann dann auf dem Wege der Schlußfolgerung noch weiter gefestigt und gesichert werden. Was uns das Bewußtsein als individuellen Lebenszusammenhang bezeugt, schließt ein in allem Wechsel dieses Lebenslaufes beharrendes Ich in sich und ist ohne ein solches unverständlich und unmöglich. Die aktualistische Seelentheorie, welche alles das leugnet, ist darum falsch und unhaltbar.

Ersichtlich stellen wir das Ich- oder Selbstbewußtsein in den Mittelpunkt unserer Begründung. Wir sind uns reflektierend klar nicht bloß des Wahrnehmens, Begehrens, Fühlens, Denkens, Wollens bewußt, sondern zugleich erleben wir all dies ebenso klar als *unser* Wahrnehmen, *unser* Begehren, *unser* Fühlen, *unser* Denken, *unser* Wollen, jeder für sich das seine als das seine, als seinem Ich zugehörig und von ihm ausgehend.[1] Nicht, wie man gesagt hat, „Es denkt, es nimmt wahr, usw." ist zu der zutreffende Ausdruck des im Bewußtsein Gegebenen gleich dem subjektlos scheinenden „Es blitzt, donnert, schneit usw." Demnach ist unsere Behauptung gerechtfertigt, daß das Ich als Subjekt des seelischen Lebens unmittelbar durch das Bewußtsein bezeugt wird als Träger und Quelle desselben. Mithin sind die seelischen Lebensäußerungen Akzidenzien, Bestimmungen eines Ich, das ihnen als Substanz zugrunde liegt. Denn das Ich offenbart sich als etwas hinsichtlich des Seins Selbständiges, nicht weiter einem anderen Anhaftendes.

Man hat das Ichbewußtsein in mannigfacher Weise umzudeuten gesucht, um an seinem Zeugnis vorbeizukommen. Daß Bewußtsein vorkommt, wagt man nicht zu leugnen; aber man behauptet unter anderem, dieses Bewußtsein sei etwas Subjektloses, Unpersönliches, alle Objekte Umschließendes und Umfließendes. Das Ichbewußtsein leugnet man vielleicht

---

[1] Siehe oben S. 150 f. 153.

nicht; aber das Ich sei und könne uns nur bekannt sein als Objekt des Bewußtseins, niemals als dessen Subjekt; denn gesetzt, es werde uns ein Ich bewußt, dann könne es nicht das Ich desjenigen Bewußtseinsaktes sein, in welchem uns das Ich bewußt wird, weil es für diesen Bewußtseinsakt ja Objekt, also nicht Subjekt sei. Das Ich sei, wenn man genau zusehe, nichts anderes als der schlichte Zusammenhang der seelischen Akte, der Schnittpunkt, in dem die mannigfachen Tätigkeiten sich kreuzen, wobei auch gewisse Verschmelzungen derselben, eine Art psychischer Chemie zugegeben werden dürfe. Wäre das Ich mehr als ein solcher Kreuzungspunkt und als die Gesamtheit des augenblicklichen seelischen Lebens, dann müßte für dasselbe ein Inhalt neben dem Inhalt der einzelnen Lebensäußerungen oder ihrer Summe angegeben werden können, was nicht der Fall sei. Auch solche, welche eine substantielle Seele zugeben, lassen sich durch diese Kritik des Ichbewußtseins so einschüchtern, daß sie glauben, das Dasein einer seelischen Substanz sei nicht schon mit dem seiner selbst bewußten Ich gegeben; andere gehen zwar etwas weiter und geben zu, das Dasein der Seele sei unmittelbar bewußt, aber das Wesen derselben sei ausschließlich auf dem Wege mühevoller Forschung erkennbar.

Beginnen wir mit der letzten Anschauung, dann trennt uns von ihr vielleicht weniger eine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit als die Verschiedenheit der Ausdrucksweise. Die Formulierung, nur das Dasein, nicht das Wesen der Seele werde uns unmittelbar bewußt, erscheint uns zu schroff. Denn von wessen Dasein ich Kenntnis bekomme, von dessen Inhalt muß mir auch schon irgend etwas bekannt werden, und zwar natürlich, wenigstens in unserem Fall, nicht bloß ein allgemeines Etwas, sondern doch schon ein irgendwie bestimmtes Etwas. Daß das Wesen, wie es schließlich auf Grund umfassender Beobachtung und Verarbeitung großer Reihen von seelischen Akten sich darstellt, nicht schon in jedem einzelnen schlichten Akt des Selbstbewußtseins erkannt wird, ist selbstverständlich. Aber es würden die verschiedenen Akte des Selbstbewußtseins nicht jene Bedeutung haben, welche ihnen für die Erkenntnis unseres Ich zukommt, wenn nicht schon der einzelne schlichte Akt uns dieses Ich in etwa kennen lehrte.

Man ist gegen die Analyse eines solchen Aktinhaltes ziemlich mißtrauisch und wendet ein, daß das Ich bei uns Erwachsenen ohne weiteres eine Reihe von Assoziationen wachrufe, die dem Ich ihren Inhalt geben, ohne den wir es kaum mehr denken und vorstellen können; dazu gehöre die Vorstellung unseres Leibes, die Erinnerung an all die Akte, welche das Ich früher schon gesetzt hat, und an alles, was das Ich schon erlitten hat, kurz in mehr oder weniger klarer Vergegenwärtigung unser ganzer Lebenslauf. Aber gerade dadurch, daß wir den Ichinhalt durch frühere Erlebnisse bedingt erkennen, ist uns die Möglichkeit geboten, zu unterscheiden, was wir vom Ich, abgesehen von diesen assoziativ bedingten Inhalten, im einzelnen schlichten Selbstbewußtseinsakt innewerden. Mein Leib als Summe von sichtbaren Qualitäten wird nie unmittelbar als mein Leib, als Ich erlebt; anders ist es allerdings mit dem gefühlten oder empfundenen Leib. Das Bewußtsein um diesen ausgedehnten Empfindungsleib begleitet uns dunkel wohl immer; aber selbst wo solche Empfindungen klarer als Begleitung der sinnlichen Wahrnehmung, des Sehens, Hörens usw. auftreten, erleben wir keineswegs dieses ausgedehnte Empfindungsich als solches zugleich als Subjekt des Bewußtwerdens, des Sehens, Hörens usw. gewisser Objekte. Das Ich freilich, das mit der Empfindung des eigenen Leibes gegeben ist, wird erlebt als identisch mit dem Ich des Sehens, Hörens, Denkens, Wollens. Eine ähnliche Identität zwischen dem gegenwärtigen Ich und dem der früheren Akte kommt zum Bewußtsein in der Erinnerung; identisch ist das Ich des Erinnerungsaktes mit dem Ich des erinnerten Aktes. Gerade daraus aber ergibt sich, daß im einfachen schlichten Akte allein schon das Icherlebnis steckt. Denn unser Ichinhalt wird zwar bereichert durch die Akte anderer Wahrnehmungen und der

Erinnerungen und ihr Ich; aber diese Bereicherung wäre in dieser unmittelbaren Art nicht möglich, wenn nicht im gegenwärtigen Akterlebnisse für sich das Ich gegeben wäre. Denn nicht irgendwelcher sonstiger Zusammenhang der Wahrnehmungen usw. begründet das Ich, sondern durch den Zusammenhang im Ich wird der Zusammenhang der verschiedenen Wahrnehmungen usw. gestiftet; weil mir die früheren wie die jetzigen Akte und unter diesen die Akte verschiedener Sinnesgebiete als meine Akte bewußt werden, darum baut sich aus ihnen mein Lebenszusammenhang auf. Eine Entwicklung unseres Ichinhaltes geben wir also zu, aber diese Entwicklung hat das Ich als Urerlebnis zur Voraussetzung; sie betrifft mehr den Ichinhalt als die Ichform.

Indessen auch für diese Ichform können wir eine gewisse Entwicklung zugeben. Wie beim Sehen nicht alle Gegenstände im Sehfeld gleich deutlich wahrgenommen werden, sondern nur die jeweils im Blickfeld und in der Entfernung des deutlichsten Sehens befindlichen, so ist es auch im Bewußtseinsfeld; wenn das Bewußtsein nicht ausdrücklich auf das Ich eingestellt ist, erfaßt es dasselbe trotz seiner Nähe nicht so deutlich wie die gleichsam ferner gelegenen Gegenstände. Nun muß das Ich erst tätig werden und kann erst als tätig gewordenes und dann allerdings auch als tätig seiendes sich seiner selbst bewußt werden; aber die Einstellung auf das Nicht-Ich ist damit doch als die erste gegeben. Diese Einstellung bleibt auch später die gewöhnliche, und wenn auch frühzeitig Icherlebnisse infolge lebhafter Lust- und Unlustgefühle auftreten, die theoretische Einstellung auf das Ich bleibt zeitlich weit hinter der Einstellung auf das Nicht-Ich im individuellen Leben zurück. Dadurch wird geradezu ein Hindernis geschaffen, indem die Qualitäten des sinnlich Wahrnehmbaren auch am theoretisch zu erfassenden Ich gefunden werden wollen. Mithin ist die Tatsache, daß das Ich in seinem Selbst erfaßt wird, wohl vereinbar damit, daß es nicht das Erst- und Klarsterfaßte ist.

Nun verlangt man, daß für das Ich, wenn es als Subjekt und Prinzip seines Tuns und Leidens erlebt werden soll, ein Inhalt neben dem seines Tuns und Leidens angegeben werde; ein solcher Inhalt aber lasse sich nicht finden. Allein dieses Verlangen ist nicht gerechtfertigt. Wir behaupten ja nicht, daß das Ich im einzelnen Akt nach seinem ganzen Sein offenbar wird, sondern daß es nur so weit sich offenbart, als es dem betreffenden Akt entspricht. Was wir erleben, ist nicht „Ich+Tätigkeit“ (als gleichgestellte Summanden); das Ich ist vielmehr im einzelnen Fall charakterisiert durch seine Tätigkeit; es ist Seh-Ich, Hör-Ich, Denk-Ich usw., je nachdem es sehend, hörend, denkend usw. sich uns zeigt. Die Tätigkeit des Ich ist nicht etwas, was das Ich aus sich herausstreckt, während das Ich in sich selbst beschlossen bleibt, so daß die Tätigkeit ohne das Ich sich erleben ließe und man mit Recht nach dem jenseitigen Ansatzpunkt des Ausläufers fragen dürfte.

Darum genügt auch das Bild, das Ich sei nur der gemeinsame Schnittpunkt der seelischen Vorkommnisse, keineswegs zur Zeichnung der Eigenart des Ich. Denn die seelischen Vorkommnisse reichen nicht über das Ich hinaus wie die Linien über ihren gemeinsamen Schnittpunkt, sondern laufen im Ich ab, sind Gestaltungen des Ich. Es genügt auch nicht die Gleichsetzung des Ich mit dem Zusammenhang der gesamten gegenwärtigen seelischen Vorkommnisse; denn der bloße Zusammenhang gibt ebenfalls die Eigenart der Einheit des Ich nicht bestimmt wieder; ein solcher Zusammenhang ist auch schon gegeben, wenn die seelischen Vorkommnisse sich stetig aneinander reihen. Bloß zeitliche Stetigkeit würde aber überhaupt keinen inneren seelischen Zusammenhang schaffen. Es ist eben das allen seelischen Vorkommnissen zugrunde liegende identische Ich, das erst den eigenartigen Zusammenhang schafft, auch dort, wo von keinerlei Verschmelzung die Rede ist. Wir können gleichzeitig sehen und hören und beides ganz klar unterscheiden; was hat beides für einen Zusammenhang, wenn nicht den in einem gemeinsamen Subjekt? Ohne dasselbe müßten selbst gleichzeitige seelische Vorkommnisse

zerflattern und könnte ein Zusammenhang derselben nicht bewußt werden, sowenig ein unmittelbarer Zusammenhang von Erlebnissen verschiedener Individuen bewußt wird. Das Ich ist der einheitliche Träger dessen, was wir den Zusammenhang der seelischen Vorkommnisse nennen, es ist die Klammer und der Reifen, der sie zusammenhält, das Gefäß, das sie umschließt, das was sich in allen gestaltet, ohne dabei seine substantiale Identität zu verlieren.

Man sucht einen Ausweg, indem man an die Stelle des Ich das unpersönliche Bewußtsein setzt. Der echte Ausdruck des unmittelbar Gegebenen sei nicht „Ich sehe, höre usw.", sondern „Es denkt, sieht, hört", oder vielleicht noch besser „Sehen, Hören usw. ist". Allein diese Formeln sind nicht der Ausdruck des tatsächlich im Bewußtsein Gegebenen, auch nicht Zeichen einer krankhaften Ichblindheit, wie es Farbenblindheit gibt, sondern theoretische Auswege, mit welchen die Schwierigkeiten der Erklärung des Icherlebnisses umgangen werden wollen, indem sein Bestehen selbst geleugnet wird. Darum läßt sich dieser Ausweg auch theoretisch als ungangbar dartun, und man ist nicht in jener Verlegenheit, wie wenn man einem Rotgrünblinden die Existenz von Rot oder Grün beweisen soll. Was ist Sehen, Hören usw.? Jedenfalls stecken darin gewisse Beziehungen oder Bezogenheiten, und zwar nicht einfach umkehrbare; darum müssen wir einerseits von einem Subjekt, anderseits von einem Objekt dieser Beziehungen sprechen. Das Objekt, der Zielpunkt dieser Beziehungen, wird nicht geleugnet: Sehen ist *etwas* sehen, hören *etwas* hören usw. Wenn aber nichts ist, das sieht, dem das Gesehene zum Bewußtsein kommt, dann fehlt den gesehenen Objekten die Bezogenheit, die doch behauptet wird. Wenn das Bewußtsein etwas Subjektloses, alle Objekte Umfließendes und Umschließendes wäre, dann bliebe es Geschmackssache, ob man dieses Bewußtsein im Bilde ein alles umgebendes Licht oder einen alles einhüllenden Nebel nennen wollte. Nun aber liegt die Sache so: *Sehen, Hören usw. sind Beziehungen*, und zwar unmittelbar erlebte Beziehungen; sie könnten aber nicht als Beziehungen erlebt werden, wenn nicht die Beziehungsglieder unmittelbar erlebt würden. Und wie wollte man auf dem Standpunkt des „Denken ist" die Erinnerung erklären? „Erinnern ist", müßte man dann etwa sagen; aber damit ist das Erinnern selbst doch nicht erklärt. Erinnern schließt ein Gemeinsames in sich; dasselbe Subjekt nämlich, das jetzt die Erinnerung erlebt, hat früher das erlebt, an was es sich erinnert. Wenn man also das Subjekt der einzelnen Akte streicht, dann bleiben nur die infinitiven Erlebnisakte als Subjekt und einigendes Band zwischen früher und jetzt wie zwischen den verschiedenen Erlebnisarten der gleichen Gegenwart. Man müßte also dann sagen: Das Erinnern sei Subjekt des früheren Wollens oder umgekehrt; das Sehen hört oder das Hören sieht. Das aber sind Widersinnigkeiten. Kurz allenthalben sehen wir den Ausweg zu einem subjektlosen Bewußtsein versperrt.

Würde man darum besser tun, die Form „Sehen ist", wieder aufzugeben und sich wieder auf die unpersönliche Form „es sieht" zurückzuziehen? Besser ohne Zweifel, wenn dadurch anerkannt werden soll, daß die seelischen Akte ein Subjekt haben. Aber man geht noch nicht weit genug, wenn man nicht auch den Schritt vom „Es" zum „Ich" macht. „Es" ist der Ausdruck eines unbekannten, unbestimmten Subjekts, „Ich" aber ist der Ausdruck für ein bekanntes, unmittelbar gegebenes Subjekt. Wer darf dann sagen: Ich sehe? Wer darf „Ich" als Subjekt einer Feststellung gebrauchen? Aus der Antwort auf diese Frage muß sich der Sinn des Ich, die Art der Bestimmtheit, welche ein Subjekt haben muß, um sich Ich nennen zu dürfen, ergeben. *Offenbar darf jemand nur bei Feststellung eigener Akte das Wörtchen „Ich" als Subjekt aussprechen*; von eigenen Akten darf nur jemand reden, der sich eigener Akte als solcher bewußt ist, und zwar *sich* bewußt ist, der also um jene Akte als um seine eigenen unmittelbar weiß. Das den Akt setzende Subjekt und das um den Akt und sein Subjekt wissende Subjekt zeigen sich

als identisch, sie sind das eine Ich und sind es gerade wegen ihrer Identität. Ein Bewußtsein, durch das ein Subjekt zwar um ein Objekt wüßte, aber nicht auch um das Bewußtsein um dieses Objekt, würde es seinem Subjekte niemals ermöglichen, von seinem Sehen, Hören von Objekten selbst zu sprechen. Das ist also der Sinn des Ich: Ich = ein um seine eigenen Akte als um die seinen bewußtes Subjekt. Darum ist auch das unmittelbar erlebte Ich für jedes Ich ein einziges und einzig mögliches, weil jedes nur Subjekt seiner eigenen Akte ist. Jedes andere Ich ist ein solches nicht mehr für das erste Ich und kann von diesem nicht als Ich erlebt werden. Jedes Ich ist Ich nur für sich selbst; und wenn ich von anderen Ich rede, will ich nur sagen, daß es noch andere Subjekte gebe, die in ähnlicher Weise wie ich für mich, so sie für sich Ich sind und von sich als ihr Ich erlebt werden.

Indes, so wirft man ein, das Selbstbewußtsein ist in sich nicht möglich, weil das bewußte Ich immer nur Objekt des Bewußtseinsaktes sein könne und nicht zugleich dessen Subjekt. — Wir erwidern: Die Wirklichkeit beweist die Möglichkeit, und erklären die Möglichkeit an der Hand der Wirklichkeit auf folgende Weise: Eingeräumt wurde bereits, daß nur das schon tätig oder leidend gewordene Ich bewußt werden kann. Es ist aber Tatsache, daß unser Bewußtsein jeweils nicht nur einen punktuellen Augenblick der mathematischen Zeit umfaßt, sondern eine, wenn auch nur kurze Zeitstrecke, die sogenannte „psychische Präsenzzeit", die lang genug ist, daß das Bewußtsein die bereits begonnene und sich fortsetzende Tätigkeit des Ich als noch gegenwärtig einholen kann. Eine Mehrheit von Objekten ist ja für das unmittelbare Bewußtsein nicht ausgeschlossen, und so kann das Bewußtsein das Nicht-Ich und seine Wahrnehmung desselben zumal erfassen, wenn auch die Deutlichkeit darunter etwas leidet.

So bleibt es in jeder Hinsicht dabei, daß das Ich als Subjekt alles seelischen Erlebens sich selbst erlebt und so uns unmittelbar in seinem Selbst, soweit es im einzelnen Erlebnis sein Selbst entfaltet, bewußt wird. Dieses Ich ist zugleich etwas durchaus Individuelles, für sich selbst in dieser Art nur einmal Vorhandenes. Selbst wenn es von einem anderen abhängig ist und mit anderen in Zusammenhang steht, ist das nur möglich unbeschadet seiner Individualität, so daß es auch diesen anderen immer als selbständiges Individuum, als ein in sich abgeschlossenes und sich dieser Abgeschlossenheit bewußtes Sein gegenübertritt. Dieses Ich ist namentlich frei wollend, Herr seiner Handlungen und greift dadurch tätig und richtunggebend selbst in das äußere Geschehen ein. Es ist das beharrende und in der Erinnerung sich selbst als beharrend bezeugende Subjekt im fortwährenden Wechsel der Äußerungen des individuellen Lebenszusammenhanges und gibt diesem erst seinen Zusammenhang und seine Individualität.

Was so durch das unmittelbare Bewußtsein bezeugt ist, daß das seelische Leben Leben eines substantiellen Ich ist, das wird anderweitig bestätigt durch den Erweis einer substantiellen Seele als Prinzip des Lebens. In der Naturphilosophie haben wir bereits bewiesen, daß in den Wesen, in welchen Leben und Empfindung sich findet, Leben und Empfindung ein vom Stoff verschiedenes, substantiales Element erfordern. Da auch im Menschen Leben und Empfinden sich findet und da wir das sensitive Leben nur in uns selbst unmittelbar innewerden, so gilt der dort geführte

Beweis auch für Dasein und Substantialität der Menschenseele. Die Identität des Prinzips des sensitiven Lebens mit dem Prinzip des geistigen Lebens ist schon durch das Selbstbewußtsein bezeugt: Ein und dasselbe Ich nimmt wahr und empfindet und begehrt und denkt und will. — Was im besonderen das höhere Erkennen und Streben anlangt, so haben wir sie bereits als organlose, also vom Körper nicht getragene Tätigkeiten erwiesen. Also muß auch das Tätige, das diese Tätigkeit setzende und besitzende Subjekt, eine vom Körper unabhängige Substanz sein.

Die Substantialität der Seele findet eine weitere Bestätigung durch den Widersinn, den die Aktualitätslehre in sich schließt:

a) Es ist Tatsache, daß wir mehrere Merkmale eines Begriffes nacheinander denken und dann zusammenfassen; im Urteile ein Subjekt, ein Prädikat und die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung beider erkennen; beim Schließen die drei Sätze des Schlusses und ihren logischen Zusammenhang auffassen. Das alles ist aber nur möglich unter der Voraussetzung eines beharrenden Subjektes, dem alle Teile der genannten Denkoperationen angehören. Das Gesagte gilt um so mehr von der ganzen Satzkette eines Polysyllogismus, von einem wissenschaftlichen Systeme, vom Fortschritte in der Erkenntnis. Ohne Beharren des Ich gibt es auch kein Schuldgefühl und keine Reue wegen einer früheren Tat, keine Verantwortung dafür vor der menschlichen Gesellschaft. Das tätige Ich ist also keineswegs unablässige Veränderung und steht zur Substanz ganz und gar nicht in Gegensatz; vielmehr sind ohne die Beständigkeit des Ich die durch innere Beobachtung bezeugten Tätigkeiten geradezu unmöglich.

b) Wie soll die spätere Tätigkeit durch die frühere kausal bedingt sein, wie eine Assoziation der Vorstellungen und eine Erinnerung bestehen, wenn die Seelentätigkeiten durchaus selbständig und ohne Träger zu denken sind? Bei einem beharrenden Seelensubjekt läßt es sich begreifen, wie aus der früheren Verbindung zweier Vorstellungen eine Neigung oder Anlage sich bildet, dieselben wieder miteinander auftreten zu lassen; desgleichen, wie ein für die Erkenntnis der Wahrheit angelegtes Seelenvermögen durch eine Vorstellung zu einer anderen, mit ihr logisch zusammenhängenden geführt wird. Dagegen fehlt mit dem Mangel eines gemeinsamen Subjektes jedes einigende Band.

c) Nach dem Aktualismus haben wir im Verlauf des seelischen Lebens ein ununterbrochenes Versinken ins Nichts und Auftauchen aus dem Nichts mit all den Widersinnigkeiten, welche wir bei Begründung des Kausalitätsprinzips aufgezeigt haben. Will der Aktualist dem ausweichen, dann muß er eine bloße Verwandlung im seelischen Leben zugeben, in welcher etwas bleibt, an dem die Verwandlung vor sich geht, und dann hört er eben auf, Aktualist zu sein, und gibt im wesentlichen bereits das zu, was wir mit der Substantialität der Seele behaupten. Wenn man, wie Paulsen, um diesem Dilemma zu entgehen, an Stelle des verstoßenen individuellen Ich eine einzige

göttliche Allsubstanz setzt, dann setzt man die eigene vorher am Substanzbegriff geübte Kritik ins Unrecht und behauptet nur die Einzigkeit der doch zugegebenen Substanz, aber im klarsten Widerspruch gegen das durch das Selbstbewußtsein gegebene beschränkte individuelle Ich, an dem jeder Monismus und Pantheismus zerschellen muß.[1]

2. Die Einfachheit der Seele.

Daß die Seele eine vom Leib verschiedene Substanz sein muß, zeigt sich uns besonders klar an dem Merkmal der Einfachheit. Die Einfachheit besteht in der in seiner Wesenheit begründeten Unteilbarkeit eines Dinges. Das Wesen der Seele nun schließt eine Mehrheit von Teilen aus, insbesondere das Teile-außer-Teilen-haben, welches den Körpern infolge ihrer räumlichen Ausdehnung eigen ist.

Wenn die Seele oder das Ich aus mehreren Teilen zusammengesetzt wäre, so müßten entweder alle diese Teile Lebens- und Denkgrund sein oder nur einer von ihnen. Ist dieses letztere der Fall, dann haben wir in Wirklichkeit nur ein einziges Lebensprinzip; denn die anderen Teile sind dann überflüssig. Und dieses Lebensprinzip muß einfach sein, sonst müßte man bei ihm die eben angestellte Überlegung so lange wiederholen, bis wir auf ein einfaches Prinzip kämen. Denn im Falle der anderen Annahme, daß alle Teile der zusammengesetzt gedachten Seele Prinzip des Denkens usw. wären, hätte jeder Teil wie seine eigene Tätigkeit, so auch sein eigenes Bewußtsein von seiner Tätigkeit. Dagegen aber spricht unser Selbstbewußtsein, in welchem wir nur ein einziges und identisches Prinzip all unserer Tätigkeit erfahren, weshalb wir auch all unsere Tätigkeit demselben Ich beilegen. Auch sind hier einschlägig die Bemerkungen, welche wir dem Aktualismus gegenüber gemacht haben über die Notwendigkeit eines einzigen Prinzips für die Zusammenfassung einer Mehrheit von Merkmalen zu einem Begriff, von Begriffen zu einem Urteil, von Urteilen zu einem Schluß und zu einem ganzen System von Wahrheiten.

Für die Unausgedehntheit der Seele trotz ihrer Gegenwart im Raume spricht insbesondere noch folgendes:

a) Das Ausgedehnte als solches kann unmöglich Ausgedehntes und folglich Körper wahrnehmen; denn der einzelne Teil des wahrnehmenden Ausgedehnten würde nur einen einzelnen Teil des ausgedehnten Objektes wahrnehmen, aber nicht das Ausgedehnte als etwas Einheitliches und Ganzes; der Mensch erkennt aber durch seine körperlichen Organe Ausgedehntes; folglich ist in ihm ein unausgedehntes, einfaches Prinzip.

b) Die Seele kehrt im Selbstbewußtsein zu sich selber zurück, oder vielmehr, sie erfährt in der Reflexion, daß sie durchaus in

[1] Vgl. C. Gutberlet, Der Kampf um die Seele. Mainz 1903. 2. Bd. S. 57 ff.

sich selbst ist; ein ausgedehntes Wesen ist aber einer solchen Reflexion durchaus unfähig; folglich ist die Seele nicht ausgedehnt. Ein Ausgedehntes ist zwar als Ganzes nicht außerhalb seiner Grenzen, aber innerhalb der Grenzen des Ganzen herrscht das Außeinander der Teile; das Selbstbewußtsein des Ganzen ist aber damit unvereinbar.

c) Wir sind uns oft mehrerer und verschiedener Wahrnehmungen zumal bewußt und vergleichen sie miteinander. Dazu ist aber ein ausgedehntes Subjekt unfähig. Diese Wahrnehmungen sind nämlich entweder in verschiedenen Teilen des ausgedehnten Subjektes, in den einzelnen Organen, und dann kann kein Teil sich aller zumal bewußt sein oder einen Vergleich unter denselben anstellen, weil keiner sie alle besitzt; oder sie sind alle in einem Teile, etwa dem Gehirn oder in einem Teile des Gehirns, und dann entsteht die Frage, ob dieser Teil ausgedehnt oder unausgedehnt ist. Wird letzteres zugegeben, dann ist das wahrnehmende oder seelische Prinzip einfach, wie die Thesis behauptet; läßt man diesen Teil ausgedehnt sein, dann kehrt die gleiche Erwägung wieder, bis wir auf ein unausgedehntes einfaches Prinzip stoßen, das vom wesentlich ausgedehnten Gehirn verschieden ist. Ein mathematischer Punkt im Gehirn könnte keine ausgedehnten Bilder wiedergeben, wie es z. B. bei der Gesichtswahrnehmung der Fall sein müßte. (Vgl. S. theol. I. q. 75. a. 1. 5.)

3. Die Geistigkeit der Seele.

Den vollen Unterschied der menschlichen Seele vom Leibe sprechen wir erst aus mit dem Satz: Die menschliche Seele ist eine geistige Substanz. Ehe wir an den Beweis von der Geistigkeit der Seele gehen, müssen wir den Begriff „geistig" um so mehr bestimmen, als er in der neueren Philosophie arg verdunkelt worden ist. Geistig ist nicht identisch mit einfach. Während die Einfachheit bloß Teile ausschließt, schließt die Geistigkeit auch die Abhängigkeit von der Materie aus. Eine geistige Substanz ist jene, die nicht bloß einfach, sondern auch in ihrer Existenz und in ihrer Tätigkeit von der Materie unabhängig ist. Es mag sein, daß eine solche geistige Substanz in einer wesentlichen Beziehung zu einem Leibe steht; das steht der Geistigkeit nicht im Wege, wenn sie nur nicht in ihrer Existenz notwendig von diesem Leibe abhängig ist.

Um die Geistigkeit der Seele zu begründen, ist zu beweisen, daß die Seele eine Tätigkeit besitzt, welche sich nicht durch ein körperliches Organ vollzieht, also geistig ist; denn von einer solchen geistigen Tätigkeit müssen wir notwendig auf ein geistiges Sein schließen. Es ist dies jene Tätigkeit, in der die eigentliche Vollkommenheit des Menschen besteht und durch welche er seinen eigent-

lichen Lebenszweck erreicht, das höhere Erkennen und das Wollen. Da wir diese Tätigkeiten bereits als organlos dargetan haben, so ist der verlangte Beweis bereits erbracht. Die Hauptgrundlagen für den Beweis der Substantialität der menschlichen Seele neben dem Leibe und ihrer Einfachheit sind auch Erweise ihrer Geistigkeit; diese von unserer Seele behaupten, heißt nur das dort Dargelegte zusammenfassen und abschließen.

4. Verhältnis der Seele zu ihren Tätigkeiten (Seelenvermögen).

Wir haben von den Tätigkeiten der Seele zurückgeschlossen auf ihre Substantialität. Jetzt betrachten wir von der Seelensubstanz aus ihre Tätigkeiten und wenden uns der Frage zu, ob es in der Seele eigene Realitäten als Seelenvermögen, Fähigkeiten oder Kräfte gibt, durch welche die Seele ihre verschiedenen Tätigkeiten setzt. (Vgl. S. theol. I. q. 77.) — **Vermögen** definiert man als **nächstes Prinzip einer Tätigkeit** (principium proximum operationis). Die Vermögen werden nächste Prinzipien genannt gegenüber der Natur und Wesenheit, welche, im Falle des Vorhandenseins von Vermögen, entferntes Prinzip (principium remotum) der Tätigkeit ist. Wo nämlich die Substanzen nicht unmittelbar durch sich ihre Tätigkeiten setzen, sondern mittelbar durch ihre Kräfte, dort entspringen die Akte zunächst aus den Vermögen oder Kräften und erst mittelbar durch die aus der Wesenheit hervorgehenden Kräfte aus der Natur und Wesenheit des Dinges.

Die ganze alte und mittelalterliche Philosophie, fast mit einziger Ausnahme des **Occam** (um 1275—1350) und seiner Schüler, hat nie daran gezweifelt, daß die menschliche Natur und überhaupt alle geschaffenen Substanzen solche Vermögen besitzen. Die mittelalterlichen Philosophen waren nur nicht ganz einig in der Frage, welcher Art der Unterschied zwischen der Substanz und ihren Vermögen ist. Während die meisten mit dem hl. **Thomas** einen realen Unterschied lehrten, wollten **Scotus** und die **Scotisten** nur den sogenannten formalen gelten lassen, der zwischen dem realen und logischen in der Mitte liegen soll. Dagegen nimmt die Philosophie der Neuzeit keine Vermögen der Seele an; nach ihr ist die Seele nicht durch Kräfte wirksam, sondern unmittelbar durch sich selbst. So lehrten **Spinoza**, **Schelling**, **Hegel** (1770—1831), auch die **Leibniz-Wolffsche** Schule, besonders aber **Herbart**, der die eigentliche Polemik gegen die Unterscheidung von besonderen Seelenvermögen eröffnet hat. Doch vollzieht sich in der modernen Psychologie wieder eine allmähliche Annäherung an die Vermögenslehre, wenigstens der Sache nach.

Es liegt vor allem klar zutage, daß die Seele nicht in **einer** Art Tätigkeit aufgeht, sondern sich als Prinzip verschiedener Tätigkeiten offenbart; darum reden wir von verschiedenartigen Fähigkeiten, vermöge deren sie jene verschiedenartigen Tätigkeiten zu setzen vermag. Diese der Seele von Natur aus eigenen Vollkommenheiten nennen wir ihre Vermögen, Fähigkeiten oder Kräfte.

Die Frage ist nun, ob von verschiedenen Vermögen zu sprechen nur eine Redeweise ist, ob die Namen der verschiedenen Vermögen nur Namen der einen Seelensubstanz sind, je nachdem sie jeweils die eine oder die andere Tätigkeit setzt, ob also durch die Namen der Vermögen nur die gleichartigen Akte der Seele zusammengefaßt werden sollen, — oder ob diesen verschiedenen Namen reale Verschiedenheiten, verschiedene reale Bestimmtheiten in der Seele selbst entsprechen. In jedem Falle kann es sich nur darum handeln, daß diese Vermögen oder Seelenpotenzen Qualitäten, d. h. akzidentelle Formen sind, durch welche die Seelensubstanz ein sekundäres Sein erhält. Dieses zweite akzidentelle Sein muß sich dann aber auch von der Substanz der Seele selbst real unterscheiden. Daß ein solcher realer Unterschied tatsächlich besteht, begründen wir in folgender Weise:

a) Aus dem Beweis für die Substantialität der Seele ist zu ersehen, daß die Seele nicht identisch ist mit ihrer Tätigkeit, daß also ein realer Unterschied besteht zwischen der Seele und ihrer Tätigkeit. Wäre dem nicht so, so müßte jedenfalls die Seele ununterbrochen tätig sein. Die Erfahrung lehrt jedoch, daß das durchaus nicht der Fall ist; wir denken nicht immer, wollen nicht immer, nehmen nicht immer wahr usw. und tun oft nichts von alldem. Was ist's dann, wenn diese Tätigkeiten ruhen? Offenbar verschwinden sie nicht ganz ins Nichts und treten nicht hernach als ein vollkommen Neues zur Seelensubstanz hinzu, wenn diese wieder in Tätigkeit übergeht, sondern sie sind nur die Verwirklichung von etwas, was in der Seelensubstanz bereits irgendwie angelegt ist; natürlich muß es sich dabei um reale Anlagen handeln. — b) Deutlicher wird das, wenn wir erwägen, daß die Seele eine Mehrheit von verschiedenartigen Tätigkeiten zu setzen vermag; Denken und Wollen und Begehren, Wahrnehmen und Urteilen sind verschiedenartige Tätigkeiten oder Lebensäußerungen der Seele, die zwar ineinander und übereinander greifen, aber nicht stetig ineinander übergehen. Sie müssen also auch verschiedenartige reale Vollkommenheiten in der Seele voraussetzen. — c) Unleugbar ist ferner, daß die Seelentätigkeiten durch Übung erleichtert und vervollkommnet werden. Auch die moderne Psychologie sieht sich gezwungen, hier von „Dispositionen" oder „Spuren" zu sprechen, die infolge der Übung in der Seele zurückbleiben, die also von der Seele real verschieden sind und auf die Tätigkeit der Seele einen Einfluß ausüben. Diese Dispositionen vervollkommnen aber nicht die Seelensubstanz als solche, sondern nur in Hinsicht auf eine besondere Bestimmtheit, nämlich hinsichtlich ihrer Fähigkeit zu einer gewissen Art von Tätigkeit und nur zu dieser Art von Tätigkeit. Mithin werden formell diese besonderen Fähigkeiten durch Übung vervollkommnet, also müssen diese Fähigkeiten selbst reale in der Seele vorhandene und von ihr unterschiedene Bestimmtheiten sein.

Mit der Annahme psychischer Dispositionen und Anlagen, die unleugbar vielfach schon angeboren sind, fällt auch schon der Hauptgrund weg, welcher zur Bekämpfung der Seelenvermögen angeführt zu werden pflegt. Das Verhältnis der Seelenvermögen zur Seelensubstanz werden wir uns wesentlich ähnlich denken müssen, wie wir die Dispositionen und Anlagen uns denken. Die realen Seelenvermögen sind nicht etwas von der Seelensubstanz Losgelöstes, ihr bloß äußerlich Angeheftetes, Teilsubstanzen oder Werkzeuge der Seele. Es ist durchaus die Seele selbst, welche durch die Vermögen tätig ist.

Was das Subjekt der Vermögen betrifft, ist jedoch zu unterscheiden zwischen Vermögen, die mit einem körperlichen Organ, und solchen, die ohne ein solches tätig sind. Subjekt eines Vermögens ist nämlich dasjenige, was vermögend ist, tätig zu sein. Und da es ein und dasselbe ist, was tätig ist und tätig zu sein vermag, so haben jene Vermögen, deren Tätigkeit ohne körperliches Organ geschieht, die Seele allein zum Subjekte. Dagegen ist Subjekt derjenigen Vermögen, welche sich durch ein körperliches Organ betätigen, die Seele mit dem Leibe, der ganze Mensch. Die Seele allein ist nicht das Subjekt aller Vermögen, aber sie ist Prinzip und Wurzel aller Vermögen. Auch die organischen Vermögen leiten sich von der Seele her, weil die Seele es ist, welche den Organismus zur Lebenstätigkeit befähigt. Daraus ergibt sich von selbst, daß nach der Trennung der Seele vom Leibe nicht alle Vermögen mit voller Betätigungsfähigkeit (actu) in der Seele zurückbleiben. Die organischen Vermögen bleiben in der Seele nur zurück als in ihrem Prinzip und in ihrer Wurzel (virtute).

Wenn gefragt wird, wodurch die Vermögen in ihrem eigentümlichen Sein voneinander unterschieden werden, so antworten wir, daß die verschiedenen Vermögen sich als verschieden offenbaren als Grundlagen der der Art nach verschiedenen Verhaltungsweisen der Seele. Da nämlich das Vermögen durch das, was es ist, auf ein Tun oder Verhalten hingeordnet ist, so entsprechen der Art nach verschiedenen Verhaltungsweisen auch der Art nach verschiedene Vermögen. Daraus folgt weiter, daß die Vermögen mittelbar durch ihre Objekte bestimmt (spezifiziert) werden. Denn wie das Vermögen wesentlich auf eine Tätigkeit, so ist die Tätigkeit wesentlich auf ein Objekt hingeordnet. Die Verschiedenheit der Objekte ist es, welche die Verschiedenheit der Tätigkeiten und damit mittelbar auch die Verschiedenheit der Vermögen begründet. Diese Objekte aber, welche die Vermögen unterscheiden, sind nicht die materiellen, sondern die formalen Objekte, d. h. die besonderen Gesichtspunkte und Motive, unter welchen die Seele den Dingen entgegentritt, ob sie z. B. unter dem Gesichtspunkt des Wahren oder unter dem des Guten sich ihnen zuwendet. Darum kann einerseits ein und dieselbe Sache Objekt mehrerer Vermögen sein, z. B. der Körper Objekt der Sinne und des Verstandes, anderseits aber können demselben Vermögen viele Dinge angehören, z. B. alles Farbige dem Gesichtssinne.

Indem wir bei Betrachtung der verschiedenen Seelentätigkeiten die wesentliche Verschiedenheit derselben jeweils nachwiesen, haben wir auch die Einteilung der ihnen zugrunde liegenden Seelenvermögen gegeben. Eine zusammenfassende Einteilung haben wir hier noch anzumerken, nämlich die Einteilung in aktive und passive Vermögen. Die aktiven Vermögen sind solche, welche durch ihr Tun auf die Objekte einwirken, sie sogar schaffen können, wie die vegetativen Kräfte, das Strebevermögen. Dagegen verhalten sich die passiven Vermögen dem Objekte gegenüber zuerst leidend; sie müssen vom Objekte zuvor etwas empfangen und können erst nach dieser Einwirkung des Objekts aktiv werden, so namentlich die Erkenntnisvermögen.

Bezüglich des sinnlichen Erkenntnisvermögens haben wir noch die oben offen gelassene Frage zu beantworten, ob es ein einziges Vermögen ist oder ob es sich nach der Verschiedenheit der Objekte und Organe spaltet. Da das Vermögen als Ganzes auch die körperlichen Organe miteinschließt, über deren Verschiedenheit bei den einzelnen Wahrnehmungsarten kein Zweifel herrscht, ist die Frage genauer dahin zu stellen, ob in der Seele für sich genommen verschiedene Wurzeln dieser Vermögen vorauszusetzen sind. Wir haben gesagt, daß, was am Sehen, Hören, Riechen usw. unmittelbar als verschieden bewußt wird, aus der Verschiedenartigkeit der Objekte stammt; die begleitenden Leibesempfindungen sind zwar auch jeweils andere, aber nicht der Art nach andere, und zudem sind sie eben nur begleitende, nebenherlaufende Empfindungen, so daß nur mehr das allen Sinneswahrnehmungen gemeinsame Bewußtwerden als das bei jeder Wahrnehmungsart als Wahrnehmung Bewußt-werdende bleibt. Allein das schließt nicht aus, daß nicht trotzdem der Verschiedenheit der Objekte und Organe auch eine Verschiedenheit der seelischen Kräfte entspricht. Zur Annahme dieser aber führt folgende Überlegung: Die verschiedenen Sinnesorgane sind zwar für die Aufnahme ihrer eigentümlichen Objekte besonders eingerichtet; aber das erklärt keineswegs, daß wir nur durch sie die betreffenden Wahrnehmungen machen können. Die besondere Einrichtung der Sinnesorgane hat nämlich die Aufgabe, dem Wechsel der Qualitäten in der Außenwelt folgen zu können, erklärt aber nicht, da auch sonst Farben, Töne usw. in unserem Leibe vorkommen, warum wir nicht auch diese innerleiblichen Qualitäten unmittelbar wahrnehmen, warum wir nicht auch im Auge hören, im Ohre sehen usw., obwohl doch offenbar die Organe beseelt sind und die einfache Seele überall dieselbe ist und in derselben nicht Bezirke sein können wie im Leibe. Hier muß von seiten der Seele noch etwas anderes mitspielen, eine Besonderheit der Beseelung der verschiedenen Organe, welche auf die Besonderheit von verschiedenen Wahrnehmungsvermögen hinausläuft.

Bevor wir nun die Beseelung, das Verhältnis von Leib und Seele ganz allgemein erörtern, müssen wir unsere Aufmerksamkeit noch auf einen schon berührten Punkt lenken, nämlich auf die Leichtigkeit oder Schwerfälligkeit in der Betätigung der einzelnen Seelenvermögen.

5. Die Anlagen.

Es ist Tatsache, daß die Betätigungsmöglichkeit der verschiedenen Vermögen bei verschiedenen Individuen von Natur aus sehr verschieden ist, aber auch bei demselben Individuum im Laufe des

Lebens sich ändert. Manche der seelischen Fähigkeiten des Menschen können nämlich durch Übung nach einer Seite hin besonders ausgebildet oder gesteigert werden, so daß ihre Tätigkeit leicht vonstatten geht oder dauernd ein gewisses Verhalten annimmt. Diese Verschiedenheit setzt eine verschiedene Ausbildung der Vermögen, eine verschiedene Anlage, ein verschiedenes Gehaben (habitus) voraus, was man Habitus zu bezeichnen pflegt. Eines Habitus sind fähig jene Vermögen, die zu mehreren verschiedenen Objekten sich gleichgültig verhalten, vor allem darum die geistigen Potenzen.

Es sind verschiedene Arten dieser Anlagen zu unterscheiden:

1. Natürliche und erworbene Anlagen (habitus naturalis, h. acquisitus), je nachdem sie dem Menschen schon von Natur aus eignen oder durch Übung der Potenz erworben werden.[1] — Die natürlichen Anlagen können sich wenigstens keimhaft (secundum quandam inchoationem) von den wesentlichen Prinzipien des Menschen herleiten, z. B. die Befähigung unseres Verstandes, die obersten Prinzipien des Denkens sofort nach Bildung der betreffenden Begriffe einzusehen (habitus primorum principiorum); oder von individuellen Eigenschaften, z. B. wenn manche durch ihre körperliche Beschaffenheit veranlagt sind zur Keuschheit, Sanftmut u. dgl.

2. Gute und schlimme Anlagen (habitus bonus, h. malus), je nachdem die Akte, zu denen sie geschickt machen, der Natur des tätigen Subjektes entsprechen, wie die Akte der Tugend, oder aber ihr entgegen sind, wie die Akte des Lasters.

3. Spekulative und praktische Anlagen (habitus speculativus, h. practicus), je nachdem sie zur Erforschung der Wahrheit als solcher in Beziehung stehen oder sich irgendwie auf das Handeln erstrecken. Bezieht sich die praktische Anlage auf das sittliche Gebiet, so heißt sie sittliche Anlage (h. moralis).

Wir bemerken zur Erklärung der Anlagen noch folgendes:

1. Sie sind etwas Reales, weil sie eine reale Veränderung hervorbringen, nämlich eine Steigerung oder Verminderung der Kräfte des Vermögens, je nachdem sie es in naturgemäßer oder naturwidriger Weise bestimmen. Durch die Anlagen wird die einem Vermögen entsprechende Tätigkeit in einem gewissen Umfange erleichtert und gefördert oder erschwert und gehemmt.

2. Sie sind vom Vermögen real verschieden; denn sie können fehlen, während dieses bleibt.

3. Sie sind einerseits Wirkung der Akte, insofern sie durch häufige Akte (per actus iteratos) erworben sind; anderseits Ursache der Akte, insofern sie das Vermögen zu bestimmten Akten hinneigen. In dieser Hinsicht kann es heißen, die Anlagen liegen zwischen Vermögen und Akt in der Mitte.

[1] Die Theologie kennt auch noch eingegossene Anlagen (h. infusus), welche unmittelbar von Gott verliehen werden.

4. Die Anlagen können auf doppelte Weise verloren gehen: zufällig (per accidens), durch Untergang des Subjektes; so können nur jene Anlagen verloren gehen, welche in den sensitiven Vermögen und im Körper ihren Sitz haben; oder an sich (per se) durch ihren Gegensatz, wenn z. B. eine Tugend durch das entgegenstehende Laster zerstört wird.

5. Die Anlagen können sowohl hinsichtlich des Objekts wie des Subjekts eine Steigerung oder Verminderung erfahren. Man kann z. B. mehr oder weniger wissen, man kann aber auch dasselbe vollkommener oder weniger vollkommen erfassen. Oder man kann mäßig sein in bezug auf einen größeren oder kleineren Kreis von sinnlichen Genüssen, man kann aber auch die Mäßigkeit in bezug auf einen einzelnen Genuß in höherem oder geringerem Grade besitzen.

B. Das Verhältnis der Seele zum Leibe.

Daß sich die Seele mit dem Leibe aufs innigste vereinigt und mit ihm eine Einheit, ein Ganzes bildet, nehmen alle Philosophen an, welche die Seele als eine vom Leibe verschiedene Substanz fassen. Sehr schwierig zu beantworten und sehr verschieden beantwortet ist dagegen die Frage nach der Art und Weise dieser Vereinigung. Vorgearbeitet ist der Lösung durch das, was über das Lebensprinzip der Tiere gesagt wurde. Den vegetativen und den sensitiven Lebenskreis hat ja der Mensch mit den Tieren gemein. Aber im Menschen erhebt sich über diesen Lebenskreisen ein höherer, der geistige, dessen wesentliche Verschiedenheit gegenüber dem sensitiven wir erwiesen haben. Demnach kann es zweifelhaft erscheinen, ob wir analog der Tierseele auch von der Menschenseele behaupten dürfen, sie sei die substantielle Form des Menschen. Wir werden uns also zuerst die Frage stellen: In welchem Verhältnis steht das Prinzip des geistigen Lebens zum Prinzip des sensitiven und des vegetativen Lebens im Menschen? Für den Fall der substantiellen Identität dieser Prinzipien fragen wir weiter, ob das Prinzip des menschlichen Lebens zum menschlichen Leibe im selben Verhältnis steht wie das Prinzip des tierischen Lebens zum tierischen Körper. Wird auch diese Frage bejaht, dann haben wir noch zu untersuchen, welche Folgerungen vom Entstehen und Vergehen des Leibes auf das Entstehen und Vergehen der Seele gezogen oder nicht gezogen werden dürfen.

1. Die Einheit der menschlichen Seele.

Drei Ansichten legen sich in unserer Frage im vorhinein als möglich nahe, es gebe im Menschen entweder drei oder zwei oder ein Lebensprinzip. Diese drei Ansichten sind auch geschichtlich aufgetreten. Berühmt ist aus dem Altertum die Dreiteilung (Trichotomie) der Seele bei Plato, der drei

Seelen kennt, die Vernunftseele mit dem Sitz im Kopf, die Mutseele mit dem Sitz in der Brust und die Begierdeseele mit dem Sitz im Unterleib; doch rückt schon er die beiden niederen Seelen zusammen und stellt sie der höheren und unsterblichen gegenüber. So dreht sich auch späterhin der Streit hauptsächlich um die Frage, ob die Seele als Lebensprinzip des sinnlichen Lebens vom Geiste substantiell verschieden sei. Die Anschauung, welche das bejaht, nennt man Vitalismus (anthropologischen Vitalismus, zum Unterschied vom einfachen Vitalismus, der den Gegensatz bildet zur mechanischen Erklärung der Lebensvorgänge). Eine solche Verschiedenheit von Seele und Geist im Menschen verteidigten später besonders Apollinaris (um 310—390) und die Manichäer (seit dem 3. Jahrh. n. Chr.); letztere leiteten von den zwei Seelen, die sie annahmen, die eine gute vom obersten guten, die andere böse und begierliche vom obersten bösen Weltprinzip her. Im Mittelalter finden wir als Anhänger dieser Lehre nur Averroes (1126—1198) und seine Anhänger und Occam. Erst im 18. Jahrhundert wurde der Vitalismus wieder zur Geltung gebracht durch den französischen Zoologen Buffon (1707—1788), der sich den heftigen Widerstreit zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Menschen nicht anders erklären konnte als durch Annahme zweier Seelen, einer vernünftigen für die geistigen Tätigkeiten und einer materiellen für die sinnlichen. Ihm folgten die berühmtesten Vertreter der medizinischen Schule zu Montpellier sowie die meisten französischen Philosophen. — In Deutschland gelangte der Vitalismus in eigenartiger Form zu besonderem Aufschwung durch A. Günther (1783—1863).

Eine besondere Art des Vitalismus ist der Organizismus; dieser nimmt für den Leib nicht ein Lebensprinzip an, sondern viele. Das System heißt Organizismus, weil es anfänglich den verschiedenen Organen verschiedene Lebenskräfte beilegte. Der Organizismus, der an der medizinischen Fakultät zu Paris seine Hauptvertreter hatte, ist in unserer Zeit in die sogenannte Zellentheorie umgebildet worden, welche die Zellen als selbständig tätig betrachtet und als wahre Individuen ansieht.

Dem Vitalismus gegenüber kennt der Animismus[1] nur ein Prinzip für die verschiedenen Lebenstätigkeiten im Menschen, nämlich die vernünftige Seele. Der Hauptvertreter des Animismus im Altertume ist Aristoteles. Ihm folgten mit wenigen Ausnahmen die Kirchenväter, welche den Apollinaristen und Manichäern gegenüber die Einheit der Seele entschieden verteidigten. Auch das ganze Mittelalter mit obigen Ausnahmen hat an der aristotelischen Lehre festgehalten. Mit dem Umsichgreifen der mechanischen Naturauffassung des Cartesius aber verlor der Animismus seine Herrschaft. Erst die neueste Zeit hat ihn wieder zur Geltung gebracht, zunächst in der Neuscholastik; doch findet er auch außerhalb derselben Würdigung.

Zur Begründung des Animismus beweisen wir den Satz: Das Lebensprinzip im Menschen ist substantiell eines für alle drei Lebenskreise, nämlich die vernünftige Seele.

a) Zunächst bezeugt das Selbstbewußtsein die substantielle Identität des Trägers des sinnlichen und des geistigen Lebens. Denn ein und dasselbe Ich ist es, das sieht, hört, empfindet, begehrt und das denkt und will. Daß aber das Prinzip des sensitiven Lebens mit dem des vegetativen Lebens identisch ist, dafür gelten

---

[1] Dieser Animismus ist wohl zu unterscheiden vom erkenntnistheoretischen, welcher in der Annahme der Beseelung der leblosen Dinge besteht, und vom religionsgeschichtlichen, der die Religion auf den Glauben an die Fortdauer der abgeschiedenen Seelen zurückführt.

bezüglich des Menschen dieselben Gründe, die wir in der Naturphilosophie für die substantielle Identität des vegetativen und des sensitiven Lebensprinzips im Tiere angeführt haben. Also besteht im Menschen auch substantielle Identität zwischen dem Prinzip des vegetativen und dem des geistigen Lebens.

b) Wenn die sensitive Seele im Menschen von der vernünftigen real verschieden wäre, so könnten nicht die geistigen und sinnlichen Tätigkeiten voneinander abhängen und sich gegenseitig beeinflussen, da sie als immanente Tätigkeiten in ihrem Prinzip ihren Abschluß haben; nun aber besteht zwischen unseren sensitiven und geistigen Tätigkeiten der innigste Zusammenhang: die Vernunft übt eine Herrschaft über die Sinnlichkeit, die intensive Betätigung des Willens strömt auf das niedere Begehrungsvermögen über usw.; folglich ist die sensitive Seele von der vernünftigen nicht real verschieden. Das zeigt sich besonders bei der Abstraktion der Begriffe aus der Sinneswahrnehmung. Wie könnte der Verstand aus dem Material, das die Sinneswahrnehmung bietet, Begriffe abstrahieren, wie die sinnliche Vorstellung unsere Denktätigkeit begleiten, wenn dieses Material und diese Sinnenbilder einer anderen Seelensubstanz angehörten als das Abstraktionsvermögen und das Denkvermögen? In der freien, willkürlichen Bewegung greift der Wille offenbar unmittelbar bis ins vegetative Gebiet hinab, wie auch lebhafte geistige Gefühle bis hinunter ins vegetative Leben (z. B. Appetitlosigkeit) sich auswirken; diese Erscheinungen erklären sich am einfachsten aus der Einheit des Lebensprinzips.

c) Wären im Menschen mehrere Seelen, so würden ihre Kräfte sich nicht gegenseitig hindern, außer es wären die Tätigkeiten dieser Vermögen einander entgegengesetzt, was bei den Akten des Erkennens, Empfindens, Vegetierens nicht der Fall ist; nun ist es aber Tatsache, daß zwischen allen Lebenstätigkeiten im Menschen ein solches Verhältnis besteht: angestrengte Sinnestätigkeit stört das Denken und umgekehrt, intensive geistige oder sinnliche Tätigkeit hemmt die vegetativen Funktionen usw.; folglich ist im Menschen nur ein einziges Lebensprinzip, in dem alle diese Kräfte wurzeln, die vernünftige Seele.

Ein Haupteinwand der Vitalisten ist der Kampf zwischen Geist und Fleisch, zwischen dem höheren und niederen Menschen. Dieser Kampf, sagen sie, setzt notwendig ein doppeltes Prinzip voraus; denn aus ein und demselben Prinzip können nicht sich widersprechende Vermögen hervorgehen.

Darauf antworten wir, daß der Widerstreit zwischen dem sinnlichen und dem höheren Begehren nicht ein Widerstreit dieser Vermögen an sich ist, sondern nur ein Widerstreit ihrer Objekte. Der Sinn kann etwas als angenehm erfassen, was die Vernunft als verboten erkennt, und umgekehrt. Um so weniger kann aus diesem Kampfe eine Verschiedenheit der substantiellen Prinzipien erschlossen werden, als sich ein solcher Kampf auch auf dem geistigen Gebiete allein findet. So kann uns z. B. die Liebe zur Wissenschaft zum

Studium, die Berufspflicht aber zur äußeren Tätigkeit hinziehen. Wäre also das Argument beweiskräftig, so müßte in die vernünftige Seele selbst eine Trennung und Scheidung hineingetragen werden. Ja, wir müssen sogar sagen, daß gerade dieser Kampf die Einheit des Lebensprinzips beweist. Ein und dasselbe Ich wird nach dem Zeugnis des Selbstbewußtseins nach zwei Seiten hingezogen und durch ein doppeltes Streben innerlich wie zerrissen; ein und dasselbe substantielle Prinzip ist es also, in welchem das höhere und das niedere Begehren wurzeln.

Weiter heißt es: Ist die vernünftige Seele das Prinzip des organischen Lebens, so muß sie auch von den Akten dieses Lebens Bewußtsein haben; nun ist es aber Tatsache, daß sich die Seele der vegetativen Akte nicht bewußt ist; folglich ist sie nicht Prinzip des organischen Lebens.

Es ist nicht richtig, daß eine Tätigkeit nicht der Seele angehören kann, ohne in das Bewußtsein zu fallen. Es gibt Tätigkeiten, welche sicher der Seele angehören, weil sie von uns mit Bewußtsein hervorgerufen oder unterdrückt werden können, die sich aber gleichwohl oft unbewußt vollziehen. Hierher gehören alle instinktiven Akte und alle jene, die uns zur Gewohnheit geworden sind. So strecken wir z. B. unbewußt die Arme aus, wenn wir fallen wollen; Tätigkeiten, wie das Sprechen, Gehen usw., die das Kind nur mit größter Überlegung vollbringt, vollziehen wir im entwickelten Zustand unserer Vermögen, ohne an die Einzelheiten der Ausführung auch nur zu denken u. dgl. Auch sind wir uns in keiner Weise bewußt, wie wir willkürliche Bewegungen der Glieder des Leibes hervorrufen, obwohl die Tatsache, daß wir es tun, nicht bezweifelt werden kann; die nähere Tätigkeit der Seele hierbei fällt also ganz ins Unbewußte, ohne damit aufzuhören, Seelentätigkeit zu sein.

2. Der Sitz der Seele.

Der Bestimmung des Verhältnisses der einen substantialen Seele zum Leibe treten wir näher mit der Frage nach dem Sitz der Seele. Nicht leicht haben die alten Philosophen auf eine Frage so verschiedene und sonderbare Antworten gegeben wie auf diese Frage. Die neueren und neuesten Physiologen und Philosophen kommen wohl im allgemeinen darin überein, daß die Seele im Gehirn ihren Sitz habe; die Materialisten unter ihnen setzen ja geradezu Seele und Gehirn gleich. Cartesius hat den Sitz der Seele in die Zirbeldrüse verlegt, weil sie wegen ihrer Lage und wegen ihres einmaligen Vorkommens als Wohnsitz der einfachen Seele am passendsten schien. Heutzutage gilt die graue Großhirnrinde als Herrschersitz der Seele.

Diesen vielfachen Ansichten steht die Lehre der Kirchenväter, der mittelalterlichen und neueren Scholastiker gegenüber, daß die Seele im ganzen Leibe gegenwärtig ist, wenn sie auch in einzelnen Teilen des Leibes eine größere und vorzüglichere Wirksamkeit entfaltet als in anderen. Wir schließen uns selbstverständlich der letzteren Ansicht an und stellen die Sätze auf:

1. Die Seele hat nicht ausschließlich im Gehirn ihren Sitz.

Wenn die Seele ausschließlich im Gehirn wohnen soll, so muß sie dort entweder einen unteilbaren (mathematischen) Punkt oder einen ausgedehnten Teil einnehmen. Im ersteren Falle könnte von eigentlichem Wohnen der Seele im Gehirn nicht mehr die Rede sein; denn ein mathematischer Punkt ist nichts Körperliches mehr; es wäre in diesem Falle auch nicht verständlich, wie die verschiedenen und entgegengesetzten Nervenreize, welche zu gleicher Zeit auf die Seele wirken, in dem unteilbaren Punkt zusammenlaufen könnten, ohne sich zu vermischen; auch spricht gegen diese

Annahme die physiologische Forschung, insbesondere aber die Tatsache, daß die Seele Ausgedehntes wahrnimmt; denn das vermag sie nur, wenn sie dem Ausgedehnten seiner wahrgenommenen Ausdehnung nach gegenwärtig ist. Das nun zugestanden, daß die Seele einen ausgedehnten Teil beseelen kann, ist kein grundsätzliches Bedenken mehr vorhanden, warum die Seele nicht den Leib in seiner ganzen Ausdehnung beseelen sollte, sondern nur einen Teil desselben. Daß eine Beseelung in diesem Umfange tatsächlich statthat, folgt daraus, daß wir eine rein zentrale Lokalisierung des Wahrnehmungsvorganges ablehnten und außerdem das vegetative Leben den ganzen Körper durchzieht.

2. Die Seele ist ihrer Wesenheit nach ganz im ganzen Leibe und ganz in jedem Teile desselben; sie entfaltet aber ihre Kräfte verschieden in verschiedenen Teilen des Leibes.

Dieser Satz stellt den wesentlichen Unterschied fest, der besteht zwischen der Gegenwart der Seele in ihrem Raume und der Gegenwart des Körpers in seinem Raume. Der Körper ist in den verschiedenen Teilen des von ihm erfüllten Raumes auch nur mit verschiedenen seiner Teile gegenwärtig; weder erfüllt ein Teil des Körpers den ganzen vom ganzen Körper erfüllten Raum noch der ganze Körper einen bloßen Teil des von ihm eingenommenen Raumes. Anders ist es mit der Gegenwart der Seele im Raume und darum auch im Leibe. Daß die Seele in allen Teilen des Leibes ganz sein muß, geht aus ihrer Einfachheit hervor. Die Seele hat keine Teile; eine Substanz aber, welche keine Teile hat, kann dort, wo sie ist, nur ganz sein. Diese Art der Gegenwart fällt unmittelbar ins Bewußtsein bei der Wahrnehmung von Ausgedehntem; ein und dasselbe unteilbare Ich ist es, das sämtliche Teile eines Ausgedehnten zumal erfaßt, also jedem Teile ganz gegenwärtig sein muß.

Wenn aber auch die Seele ihrer Wesenheit nach ganz in jedem Teile des Leibes ist, so entfaltet sie doch nicht in jedem Teile ihre ganze Kraft und Wirksamkeit. In dieser Beziehung ist die Seele ein potentiales oder virtuelles Ganzes, d. h. eine Substanz, aus der viele Kräfte hervorgehen, die in ihr darum auch ihre Einheit haben. Da nun ein Teil dieser Vermögen zu ihrer Tätigkeit Organe nötig hat, so ist klar, daß die Seele diese Vermögen nicht in jedem Teile des Leibes entfalten kann, sondern nur in jenen Organen, welche sie für die Tätigkeit dieser Vermögen eigens geschaffen hat und instandhält. Dabei spielen wohl auch Unterschiede in der Beseelung selbst mit, vermöge welcher die Seele in gewissen Organen mit einer besonderen Kraft tätig ist. Darum kann man sagen, die Seele habe in gewissem Sinne im Gehirn ihren Sitz. Jene Vermögen nämlich, deren Tätigkeit durch ein Organ sich vollzieht, haben auch in diesen Organen ihren Sitz; das

Gehirn aber ist das Zentralorgan für alle durch Organe sich vollziehenden Seelentätigkeiten. Dagegen ist die Meinung unrichtig, welche das Gehirn im gleichen und ausschließlichen Sinne als Sitz des Denkens und Wollens betrachtet. Nur in einem uneigentlichen und indirekten Sinne kann das Gehirn Sitz des Denkens und Wollens genannt werden, insofern es nämlich Organ der Vorstellungskraft ist, ohne deren Betätigung der menschliche Verstand weder Inhalte zu gewinnen noch auch die gewonnenen recht zu gebrauchen vermag, und insofern das Gehirn Mittelpunkt der motorischen Nerven ist, durch deren Dienst der Wille die Glieder des Leibes bewegt. (Vgl. S. theol. I. q. 76. a. 8.)[1]

3. Die Natur der Vereinigung der Seele mit dem Leib.

Es gilt nun die Einheit von Seele und Leib im Menschen auf eine Formel zu bringen, welche die Art derselben genau bezeichnet und die bisher aufgestellten Sätze als Folgerungen aus diesem Grundverhältnisse verständlich macht.

Den innigen Wechselverkehr und das Zusammenwirken von Leib und Seele hat man auf verschiedene Weise zu erklären versucht: Geulincx und Malebranche durch ihren Okkasionalismus, Leibniz durch sein System der prästabilierten Harmonie, Locke und nach ihm viele andere mittels der gegenseitigen ursächlichen Einwirkung oder Wechselwirkung (influxus physicus). Mit der letzteren Anschauung ringt in der modernen Zeit um den Sieg der in den beiden ersten Systemen vorbereitete und im Monismus Spinozas vorgebildete sogenannte psychophysische Parallelismus.

Der Okkasionalismus spricht Leib und Seele alle Tätigkeit ab und nimmt Gott als die einzige Ursache aller Akte des Leibes und der Seele an. Demzufolge muß er die Übereinstimmung zwischen den leiblichen und geistigen Tätigkeiten dadurch erklären, daß er Gott, sooft gewisse Bewegungen im Körper hervorgebracht werden, die entsprechenden Erkenntnis- und Willensakte in der Seele wirken läßt, und umgekehrt. Somit ist die Bewegung im Körper keine wahre Ursache für die darauf folgende Tätigkeit der Seele, und der Akt der Seele verursacht nicht die entsprechende körperliche Bewegung, sondern man kann sie nur Gelegenheit (occasio) nennen, insofern eine körperliche Bewegung für Gott Anlaß oder Gelegenheit ist, in der Seele eine entsprechende Wirkung zu setzen und umgekehrt.

Nach Leibniz sind Leib und Seele vollständig voneinander unabhängig. Die Seele erkennt und will und übt all ihre anderen Tätigkeiten ohne den Leib, wobei die einzelnen Tätigkeiten ihren hinreichenden Grund in dem vorausgehenden Zustande haben, und der Leib ist tätig nach den physischen Gesetzen ohne die Seele. Diese beiderseitigen, voneinander unabhängigen Tätigkeiten hat jedoch Gott so geordnet, daß sie einander vollkommen entsprechen. Setzt z. B. die Seele den Willensakt, daß der Körper sich bewege, so folgt auch eine Bewegung des Körpers, aber nicht weil die Seele will, sondern weil in der Reihe der notwendigen Körperakte diese Bewegung mit dem Akte des Willens gerade zusammenfällt. Diese Harmonie der beiderseitigen Tätigkeiten

[1] Vgl. Fr. Gonzalez, Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Übersetzt von C. J. Nolte. Regensburg 1885. 2. Bd. S. 270 ff. — C. Gutberlet, Der Kampf um die Seele. 2. Bd. S. 236 ff.

bewirkt Gott, indem er im vorhinein Seele und Leib so einrichtete, daß der Ablauf ihres Geschehens vollständig zusammenstimmt (daher „vorher festgesetzte Übereinstimmung“, harmonia praestabilita).

Die Künstlichkeit dieser Systeme springt sofort in die Augen. Ihre unnatürlichen Annahmen zu vermeiden und ihre Vorzüge zu wahren strebt der psychophysische Parallelismus, vertreten von Fechner, Wundt, Paulsen und vielen anderen. Als Vorzug jener Systeme gilt, daß sie eine Einwirkung des Leibes auf den Geist und umgekehrt entbehrlich machen, da eine solche für unmöglich erklärt wird. Eine tatsächliche Stütze hierfür will man finden in der Theorie von der „geschlossenen Naturkausalität“, welche ein Eingreifen außermechanischer Kräfte in den Ablauf des Naturgeschehens nicht gestatte und ihrerseits bestätigt sei durch den Satz von der „Erhaltung der Energie“. So bleibe nur der Ausweg, die beiden Reihen der physischen (leiblichen) und psychischen Vorgänge einander parallel laufen zu lassen, etwa als verschiedenartige Erscheinungen ein und desselben Unbekannten oder als Außen- und Innenansicht derselben Substanz, wie ein Kreisbogen von außen konvex, von innen konkav erscheint. Eine gegenseitige Beeinflussung der beiden Reihen findet nicht statt. Jede Reihe folgt ihren eigenen Gesetzen und ist kausal nur durch sich selbst bedingt. Auf diese Weise glaubt man eine Seele leugnen zu können und doch dem Materialismus zu entgehen.[1]

Das System der Wechselwirkung anerkennt eine reale Verbindung von Leib und Seele in der Weise, daß Leib und Seele aufeinander wirken und so in ihrer Tätigkeit sich gegenseitig bestimmen. Es erblickt in der Empfindung eine rein psychische Reaktion auf die Einwirkung, welche der gereizte Nerv auf die Seele ausübt, und läßt dementsprechend die Seele vom Gehirn aus durch die motorischen Nerven die Muskeln in Bewegung setzen.

Diesen neueren Systemen steht die einstimmige Lehre des Aristoteles, der Kirchenväter und des ganzen Mittelalters gegenüber, die in dem Satze gipfelt: Die Seele vereinigt sich mit dem Leibe als dessen substantiale Form. Damit jedoch dieses Verhältnis von Stoff und Form eintreten kann, darf nach dem hl. Thomas durchaus nicht ein bereits existierender menschlicher Körper vorausgesetzt werden, mit dem sich die Seele vereinigt; denn der Leib des Menschen erhält erst sein Sein und seine Wirklichkeit durch die Vereinigung mit der Seele. Er ist wohl Körper vor dieser Vereinigung und bleibt es, wenn die Seele aus ihm geschieden ist, aber er ist kein menschlicher Körper; nur die materiellen Bestandteile sind dieselben, nicht das Wesen. Die Seele als Form des Leibes leistet all das, was die organischen und die unorganischen Formen in den leblosen und belebten Körpern bewirken; sie ist Grund seines sensitiven und vegetativen Lebens und selbst seines körperlichen Seins. „Es ist der Wesenheit nach ein und dieselbe Form, durch die der Mensch ein wirkliches, ein körperliches, ein lebendiges, ein empfindendes und ein menschliches Wesen ist.“ (S. theol. I. q. 76. a. 6. ad 1.)

Wir nehmen zuerst zu den vorstehenden Systemen Stellung. Was zunächst den Okkasionalismus angeht, so leugnet er nicht bloß die Wechselwirkung zwischen dem geistigen und dem leiblichen Gebiete, sondern überhaupt jede Wirkungsfähigkeit des einzelnen Gebietes innerhalb seiner selbst und tritt damit in schärfsten Widerspruch zur unmittelbaren Selbstbeobachtung, die namentlich im Wollen uns die eigene Wirksamkeit verbürgt. Außerdem gefährdet

---

[1] Vgl. C. Gutberlet a. a. O. 2. Bd. S. 172 ff. — J. Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 1. Bd. S. 331 ff. — Derselbe, Die Seele. Ihr Verhältnis zum Bewußtsein und zum Leibe. Leipzig 1914. S. 101 ff. — E. Becher, Gehirn und Seele. S. 328 ff.

diese Theorie in höchstem Grade das Sein der Dinge selbst; denn was soll ein Sein, das keinerlei Wirkung zu setzen, sich also in keiner Weise zu behaupten vermag? — Im Vergleich zum Okkasionalismus ist Leibniz' Lehre weit gesünder, da sie wenigstens ein immanentes Wirken zugibt. Allein das berühmte Gleichnis von zwei Uhren, die der Künstler auf übereinstimmenden Gang eingerichtet hat, kann sie deswegen nicht zu ihren Gunsten ins Feld führen, weil erst zu erweisen wäre, daß es sich bei Leib und Seele um zwei unabhängig voneinander bestehende Werke handelt und nicht vielmehr nur um ein Werk, dessen Räder ineinander greifen. In der Wahrnehmung erleiden wir ohne Frage fremde Kausalität. Mithin ist der immanente Ablauf des seelischen Geschehens nicht durch sich allein bedingt. Anderseits scheitert die Möglichkeit der Vorausbestimmung einer für immer geltenden parallelen Stellung des leiblichen Geschehens an der Tatsache der Willensfreiheit; das leibliche Geschehen kann dem seelischen nur dann parallel bleiben, wenn eine von dieser übergreifende Regulierung vorgesehen ist.

Wiewohl der psychophysische Parallelismus manche Künstlichkeiten der vorangegangenen Theorien vermeidet, ist doch auch er keine glückliche Lösung des Problems. Der Satz, daß Geist und Körper in keiner Weise aufeinander wirken können, ist in dieser Allgemeinheit zum mindesten nicht ohne weiteres einleuchtend; richtig ist nur das, daß der Körper auf den Geist nicht wirken kann wie auf einen anderen Körper durch Druck und Stoß und der Geist eine Wirkung nicht aufnimmt wie ein Körper. Die „geschlossene Naturkausalität" gilt auch nur für die sich selbst überlassene Natur, wie ja auch der Ablauf des Naturgeschehens in einem bloßen Teil der Körperwelt ein vollkommen in sich abgeschlossener wäre, wenn er nicht ein bloßer Teil, sondern das Ganze wäre, aber trotzdem im Ganzen ein anderer ist, weil dieser Teil tatsächlich nur ein Teil des Ganzen ist, und darum das Geschehen in ihm unter dem Einfluß der übrigen Teile steht. Man kann ferner selbst den Versuchen hinlängliche Genauigkeit zubilligen, welche zeigen sollen, daß der Leib genau so viel an Energie ausgibt, als er durch die Nahrung aufgenommen hat, ohne sich die Annahme jeglicher Wechselwirkung zwischen Leib und Seele verbieten lassen zu müssen. Denn ein Wechselverkehr zwischen Leib und Seele ist nicht angewiesen auf Energievermehrung oder -Verminderung. Der Übergang physikalischer Energie in die Seele schließt sich von selbst aus; aber auch die Rückwirkung des Wollens auf den Leib schließt nicht notwendig Abgabe von Energie ein, da eine Richtungsänderung schon rein physikalisch unter gewissen Umständen ohne Energieaufwand möglich ist. Das Vermögen der Seele, der von außen aufgenommenen Energie die Bahnen vorzuschreiben, welche sie auf ihrem Durchgang durch den Leib nehmen muß, genügt vollauf, um die erfahrungsgemäße Herrschaft der Seele über den Leib zu erklären. Mithin

bestünde die Behauptung keineswegs zu Recht, die Parallelismustheorie sei der einzige Ausweg aus den Schwierigkeiten, auch wenn sie an sich den vorausgehenden Theorien überlegen wäre. In Wahrheit steht sie denselben an Willkürlichkeit nichts nach.

Die Parallelisten geben sich manchmal den Anschein, als wollten sie bloß das in der Erfahrung unmittelbar Gegebene aussprechen unter Verzicht auf jede weitergehende Erklärung. Allein die Erfahrung weiß nichts von einem derartigen Parallellaufen einer physischen und einer psychischen Reihe; sie weiß weder etwas davon, daß jedem physischen Vorgang ein psychischer entspricht, noch davon, daß neben jedem psychischen ein physischer einhergeht. — Um das vereinzelte Auftauchen der Zusammenordnung von physischen und psychischen (bewußten) Vorgängen im Menschen zu vermeiden, dehnen andere den Parallelismus gegen alle Erfahrung auf das ganze Reich des Physischen aus. Eine Erklärung des angeblichen Parallellaufens ist natürlich durch eine solche Ausdehnung desselben nicht gegeben. Eine solche wird versucht durch die Auffassung des Physischen und des Psychischen als verschiedener Seiten oder Erscheinungen desselben Unbekannten. Allein, wie durch einen bloßen Standpunktswechsel ein Kreisbogen einmal gewölbt, einmal hohl erscheint, ist verständlich; nicht aber wie ein und dasselbe Wesen so disparate Formen annehmen könnte, wie es Physisches und Psychisches sind. Und selbst wenn man sich probeweise auf den Parallelismus einließe, zerschellte auch er unmittelbar an der Tatsache des freien Willens; die physische Reihe, gegenüber der psychischen verselbständigt, ist in ihrem Ablauf notwendig eindeutig bestimmt, die psychische Reihe ist es aber nicht, so daß sie notwendig auseinandergehen müßten und selbst im Falle des Zusammenstimmens für die Unbestimmtheit der psychischen Reihe in der physischen die parallele Bestimmung fehlt.

Daß die beiden Reihen doch nicht meistens bei einem freien Willensentscheid auseinandergehen, beruht eben auf dem Einfluß des Willens auf den Leib. Es fällt allerdings nicht unmittelbar ins Bewußtsein, wie der Einfluß des Willens auf die Bewegung der Leibesglieder vor sich geht; aber daß er statthat, kann innerhalb der dem Einfluß des Willens gesteckten Schranken in zahllosen beliebig abgeänderten Versuchen erprobt und bestätigt werden, so daß daran nicht gezweifelt werden kann.

Im Lichte der Kritik des Okkasionalismus, Harmonizismus und Parallelismus hat die Lehre von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele vor diesen Anschauungen einen gewaltigen Vorsprung. Einen unmittelbaren Wechselverkehr zwischen Leib und Seele muß jede Theorie über die Vereinigung von Leib und Seele anerkennen. Gleichwohl ist auch die bloße Wechselwirkungstheorie als ungenügend und falsch abzuweisen; Leib und Seele stünden

nach ihr als zwei an sich vollkommen selbständige Wesen einander gegenüber, und nur das Band von Wirkung und Gegenwirkung würde sie äußerlich zusammenschließen; der Mensch wäre nicht **ein** Wesen, sondern **zwei**. Daß aber Seele und Leib viel inniger vereinigt sind, ergibt sich schon aus der Allgemeinempfindung, in welcher mir der empfundene Leib als der meinige zum Bewußtsein kommt, nicht als etwas Fremdes, als ein Nicht-Ich, das mit mir nur äußerlich verbunden ist oder von dem ich nur eine Einwirkung empfange. Wenn sonst die Seele von der Außenwelt eine Einwirkung empfängt, erfährt sie dieselbe mittels des Leibes, aber nicht so, daß zuerst der Leib eine Wirkung auffängt und sie dann an die Seele weitergibt, wie ein Körper eine Bewegung auf einen anderen ihn berührenden fortpflanzt. Zuzugeben ist nur, daß der Reiz nicht unmittelbar, wenn er den Leib trifft, auch ein Bewußtsein von sich auslöst. Die Lichtstrahlen z. B. müssen zuerst die vorderen Teile des Auges durchdringen, die Schallwellen die äußeren Teile des Ohres passieren usw.; aber schließlich, wenn sie sich bis zu dem Teil fortgepflanzt haben, welcher in letzter Linie als Organ anzusprechen ist, sei er peripher oder zentral gelegen, braucht das Organ nicht den Reiz in ähnlicher Weise, wie es selbst ihn aufgenommen hat, an die Seele weiterzugeben, sondern durch den Reiz des Organs ist die Seele bereits in Mitleidenschaft gezogen, weil sie das Organ beseelt. Diese Beseelung ist nicht eine bloße Gegenwart, ein bloß räumliches Durchdringen, sondern ein positives Durchdringen und Verbundensein dem Sein nach. Ferner ist zwar zuzugeben, daß der Wille seine Herrschaft über die Glieder des Leibes durch leibliche Organe ausübt, d. h. er bewegt nicht unmittelbar alle einzelnen Glieder, sondern von gewissen Gehirnzentren gehen die Anreize zur Bewegung aus. Allein diese Gehirnzentren stehen nicht selbst wieder durch ein anderes leibliches Organ unter der Herrschaft des Willens, sondern das Bewegungszentrum fügt sich unmittelbar infolge der Beseelung dem Befehl des Willens, wenn auch seelisch vermittelt durch die Bewegungskraft. Analog müssen wir uns auch die vegetative Tätigkeit der Seele denken.

Ziehen wir aus dem Gesagten die Folgerung, dann dürfen wir die Vereinigung von Leib und Seele bestimmen durch die Formel: „**Die menschliche Seele ist die substantiale Form des menschlichen Leibes** (**anima rationalis est forma substantialis corporis humani**).“ Damit ist gesagt: 1) Der menschliche Leib und der Mensch empfangen ihre Artbestimmtheit von der Seele; 2) die menschliche Seele bildet im Zustande der Trennung vom Leibe keine vollständige Wesenheit, sondern sie muß mit dem Körper verbunden sein, um mit ihm die vollständige menschliche Natur zu bilden und die ganze ihr mögliche Tätigkeit zu entfalten.

Daß der menschliche Leib ohne die Seele bloß mehr der äußeren Gestalt nach ein menschlicher Leib ist, aber nicht mehr ein wesentliches Ganzes, offenbart sich nach dem Tode, wenn der Leib in seine Teile zerfällt; denn der Zerfall tritt dadurch ein, daß die einzelnen Bestandteile des toten Leibes nach ihren eigenen selbständigen Gesetzen aufeinander wirken. Außerdem haben wir bereits für das vegetative Leben der Pflanzen und für das sensitive der Tiere eine substantiale Form als Prinzip verlangt; da zum Menschen wesentlich vegetatives und sensitives Leben gehört, hat die dortige Beweisführung auch für den Menschen Geltung, und etwaige Bedenken dagegen sind durch die vorausgehenden Darlegungen ausgeräumt. Da aber im Menschen das Prinzip des vegetativen und des sensitiven Lebens substantial identisch ist mit dem Prinzip des geistigen Lebens, ist es berechtigt zu sagen: Die vernünftige Seele ist substantiale Form des menschlichen Leibes. Daß die Seele ihrerseits auf den Leib angewiesen ist und ohne denselben ihre ganze Fähigkeit nicht entfalten kann, ist jedenfalls hinsichtlich der vegetativen und sensitiven Fähigkeiten klar; denn eine vegetative und sensitive Tätigkeit ist ihrem Begriffe nach ohne den Leib nicht möglich, seelische Tätigkeit ohne Leib ist eben rein geistige Tätigkeit. Vereinigt sich die vernünftige Seele mit dem Leibe als dessen substantiale Form zur einen menschlichen Natur, so ergibt sich als treffendste Definition des Menschen die Definition des hl. Augustin: Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Lebewesen (homo est animal rationale).[1]

Um Einwänden und Mißverständnissen zuvorzukommen, sei noch bemerkt: Die Seele vereinigt sich allerdings so mit dem Leibe zu einem Sein, daß dadurch eine vollständige Substanz entsteht; aber die Seele wird dabei nicht so in die Materie versenkt, daß sie ihr geistiges Sein verlöre und materiell würde. Die Seele teilt nämlich dem Körper nicht alle ihre Vollkommenheiten mit, sondern nur so viel, um ihn zum belebten und empfindenden Körper zu machen. Eben darin besteht das menschliche Sein des Leibes, daß das Prinzip seines vegetativen und sensitiven Lebens auch Prinzip des geistigen Lebens ist. Desgleichen besteht das menschliche Sein der Seele darin, daß sie ein solches Prinzip des geistigen Lebens ist, welches zugleich das vegetative und sensitive Leben im Menschen begründet. Darum kann der Satz: „Die vernünftige Seele ist substantiale Form des menschlichen Körpers" sehr wohl als Definition der menschlichen Seele gelten, wenn auch die Seele, wie wir hören werden, nicht immer mit einem menschlichen Leibe verbunden sein muß. Es ist ihr eben doch wesentlich, mit einem menschlichen Leibe als

[1] Das allgemeine Konzil von Vienne unter Klemens V. (1311) hat gegen Petrus Johannes Olivi (1248—1298) entschieden, daß die vernünftige Seele wahrhaft durch sich und wesentlich (vere per se et essentialiter) Form des menschlichen Leibes ist. Da aber eine solche Form nicht eine akzidentelle, sondern nur eine substantielle sein kann, so ist damit die vernünftige Seele als substantiale Form des Leibes erklärt. Ob die Seele dabei den Urstoff unmittelbar bestimmt, wie Thomas will, oder den schon durch eine körperliche Form bestimmten Stoff, ist durch die Definition nicht entschieden, sondern der philosophischen Spekulation überlassen.

substantielle Form verbunden sein zu können und es zu müssen, um alle ihre Fähigkeiten zu entfalten. — Dagegen folgen wir, gemäß unserer Auffassung von der ersten Materie, nicht der streng thomistischen Anschauung, als ob die menschliche Seele dem menschlichen Leibe auch die Körperlichkeit gäbe, sondern schließen uns derjenigen Richtung in der Scholastik an, welche die Form der Körperlichkeit im Leibe nach der Aufnahme der Seele in den Stoff identisch fortbestehen läßt, aber nicht neben, sondern vielmehr unter der seelischen Form.

In der wesentlichen Eigenschaft der Seele, substantielle Form eines Leibes zu sein, sieht der hl. Thomas auch den Grund der Möglichkeit einer Vielheit von menschlichen Seelen, während er den reinen Geisteswesen die Möglichkeit abspricht, in derselben Art eine Mehrheit von Individuen zu besitzen. Diese Ansicht hängt zusammen mit der vielerörterten Frage über das Individuationsprinzip, d. h. mit der Frage darüber, was etwas nicht bloß zu einem Wesen dieser Art, also z. B. zu einem Menschen, sondern innerhalb der Art zu diesem bestimmten Einzelwesen neben vielen anderen Einzelwesen der gleichen Art, also den Menschen zum Petrus oder Paulus, macht. Die skotistische Schule nimmt als Individuationsprinzip einen eigenen Individuationsunterschied (Diesheit, haecceitas) an, welcher als individuelle Form zum Artunterschied hinzukommt und die Art zum Individuum bestimmt, wie der Artunterschied die Gattung zur Art einengt. Andere erklären als Grund der Individualität die tatsächliche Existenz; eine jede Wesenheit werde dadurch individuell, daß sie ins Dasein tritt; sie könne auch nicht anders verwirklicht werden denn als Individuum. Dagegen ist nach der Theorie des hl. Thomas das Individuationsprinzip die Materie.[1]

Zur Begründung der letzteren Ansicht wird angeführt: Dem körperlichen Individuum kommen drei Eigenschaften zu: es ist unmitteilbar, kann darum von keinem anderen ausgesagt werden; es ist von allen anderen getrennt und geschieden; es ist den Bedingungen von Zeit und Raum unterworfen. Worin nun haben diese Eigenschaften ihren Grund? Selbstverständlich nicht in einem äußeren Prinzip, etwa in der hervorbringenden Ursache; es muß ein inneres sein, weil die aufgeführten Eigenschaften, welche die individuelle Daseinsweise ausmachen, etwas Innerliches sind. Auch in der Form kann der Grund nicht liegen; denn diese ist mitteilbar und über Zeit und Raum erhaben. An sich schließt die Form gar keine Beziehung weder zu einem noch zu vielen Individuen ein; sie sieht von allem Individuellen ab und schließt nur das in sich, was zur Artbestimmtheit gehört, die sie dem Dinge mitteilt. Die Individualität muß deshalb in der Materie ihren Grund haben; die Form wird dadurch eine bestimmte Einzelform und jedem anderen unmitteilbar, daß sie von einer bestimmten Materie aufgenommen wird, d. h. von einer Materie, die mit einer bestimmten Quantität behaftet ist. Desgleichen wird die an sich unveränderliche und überzeitliche Form nur dadurch veränderlich, wandelbar und vergänglich, daß sie vom Stoffe als dem Prinzip aller Wandelbarkeit aufgenommen wird. Prinzip der Individuation ist darum die Materie, und zwar die durch die Quantität bestimmte Materie (materia signata).

Weil die Menschenseele Form des Leibes ist, muß auch für sie die Materie der Grund ihrer Individualität sein. Wohl ist die Seele als geistige Substanz von der Materie unabhängig und durch ihr eigenes Sein individuell und ein für sich bestehendes Wesen; aber keineswegs liegt in ihrem geistigen Sein der Grund für die Vervielfältigung der Seelen innerhalb derselben Art. Die Seele kann nur dadurch innerhalb einer Art in einer Mehrheit auftreten, daß sie zu vielen Materien, d. i. zu verschiedenen Körpern, in Beziehung steht. Die menschlichen Seelen sind darum der Zahl nach viele in derselben

---

[1] Vgl. M. Gloßner, Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. Ein Beitrag zum philosophischen Verständnis der Materie. Paderborn 1887.

Art, weil sie zur Vereinigung mit vielen Körpern bestimmt sind. Eine Seele ist diese menschliche Seele, weil sie in diesem Leibe ist. Nach der Trennung vom Leibe existiert die menschliche Seele noch fort, aber nicht als vollendetes menschliches Individuum, weil sie ohne den Leib kein in seiner Art vollendetes Wesen ist. Weil aber die Seele die wesentliche Beziehung, die sie zu ihrem Leibe hat, auch nach der Trennung vom Leibe beibehält, so kann sie auch in ihrer Trennung noch als Individuum unterschieden und charakterisiert werden. (S. theol. I. q. 76. a. 2.). — Wir machen uns diese Anschauung nicht zu eigen; sie dürfte die Eigenschaften der Begriffe zu sehr auf die realen Formen übertragen. Für die Individualität der für sich existierenden Seele kommt noch das besondere Bedenken hinzu, daß das Individuationsprinzip etwas ihr durchaus Äußerliches sein soll.

4. Der Ursprung der menschlichen Seele.

Als substantiale Form ist die Seele mit dem Leibe aufs innigste verbunden; darum ist sie auch Teilhaberin an seinen Geschicken. Indes setzt die der Seele für sich eigene Substantialität dieser Schicksalsgemeinschaft doch auch Grenzen; auf solche Grenzen stoßen wir bei der Untersuchung des Ursprungs- und der Dauer der Seele.

Über den Ursprung der Seele liegen geschichtlich folgende Ansichten vor: 1. Der Pantheismus läßt die Seele irgendwie aus der Substanz Gottes hervorgehen. 2. Nach dem Präexistentianismus sind die Seelen nur zur Strafe in die Leiber verbannt, sie haben schon vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe existiert, sei es von Ewigkeit her, wie Plato lehrte, oder seit Erschaffung der Welt, wie Origenes (185—255) meinte. Eine Art Präexistentianismus lehrte auch Leibniz. Er dachte sich die Seelen alle im ersten Menschen eingeschlossen, von dem aus sie in den Nachkommen zur Entwicklung gelangen. Eine neue Gestalt erhielt die Präexistenzlehre durch Du Prel (1839—1899) und andere moderne Spiritisten. Danach ist die Seele ein transzendentes, mit Bewußtsein und Willen ausgestattetes Wesen, das aber auch organisierende Kraft besitzt und sich in der Folge freiwillig mit einem Teile seines Wesens in die irdische Erscheinungsform versenkt, um durch diese freiwillige Verleiblichung das transzendente Leben aus den Erfahrungen des Diesseits zu bereichern. 3. Der Traduzianismus (tradux, Setzling) oder Generatianismus läßt, wie den Leib, so auch die Seele aus der Substanz der Eltern durch Zeugung entstehen. Er ist doppelter Art, ein roher oder feinerer, je nachdem er die Seele aus dem Leibe der Eltern durch das Zusammenwirken der Naturkräfte oder aus der Seele der Eltern entstehen läßt. 4. Nach dem Kreatianismus wird die Seele unmittelbar von Gott geschaffen, und zwar dann, wenn sie mit dem Leibe vereinigt wird, so daß sie außer und vor dem Leibe nicht existiert. 5. Der sekundäre Kreatianismus lehrt ein Entstehen der Seele aus nichts, aber nicht durch Gott unmittelbar, sondern vermittelst eines Geschöpfes, sei es der letzten Intelligenz, d. h. des untersten Geisteswesens (Avicenna 980—1037), oder der Eltern (Frohschammer 1821—1893).

Indem wir den Pantheismus an dieser Stelle übergehen, bemerken wir zu den übrigen Lehrsystemen über den Ursprung der Seele: Der Präexistentianismus schließt, insofern er ein Vorausexistieren vor dem Leib überhaupt lehrt, zwar nichts in sich Unmögliches ein; aber er hat in der Erfahrung keinerlei Stütze, da unsere Erinnerung uns über eine derartige frühere Existenz keinerlei Anhaltspunkte bietet; hätte die Seele schon früher gelebt,

dann ist kein rechter Grund zu ersehen, warum so gar keine Erinnerung an dieses frühere Dasein geblieben sein sollte. — Jede Form des Traduzianismus oder Generatianismus scheitert notwendig an der Einfachheit und Geistigkeit der Seele; denn auch die Erzeugung der Seele aus der Seele der Eltern ist nicht möglich ohne Teilung der letzteren; was aber einfach ist, läßt sich nicht teilen. — Wenn nun unsere Seele einmal entstanden ist und eine Entstehung aus der Substanz eines anderen Wesens nicht in Betracht kommt, bleibt nur die Entstehung derselben aus nichts übrig. Diesen Ursprung aus nichts kann sich die Seele aber nicht selber geben, und sie kann ihn nicht vom Nichts erhalten, sondern sie muß ihn von einem anderen schon existierenden Wesen erhalten; die Seele ist also durch Erschaffung entstanden. An sich läge am nächsten, die schöpferische Kraft für die Entstehung der Seelen in den Eltern zu suchen, welche den Leib erzeugen. Allein der Mensch weiß nichts von solcher Schöpfermacht, die ihm eigen wäre. Sie kann ihm aber auch nicht eigen sein; denn ebenso wie alles von selbst aus nichts entstehen könnte, wenn überhaupt etwas aus nichts entstehen könnte, muß das Wesen, das etwas aus nichts ins Dasein rufen kann, alles Mögliche, das Unentstandene ausgenommen, ins Dasein rufen können. Denn das Hindernis, das sozusagen der Erschaffung aller möglichen Wesen in gleicher Weise entgegensteht, ist bei allen das gleiche, das Nichts; wer dieses Hindernis zu überwinden vermag, der hat für seine Betätigung keine anderen Schranken als die innere Unmöglichkeit; solch schrankenlose Macht aber heißen wir Allmacht. Mithin muß die Seele von einem allmächtigen Wesen, und das nennen wir Gott, — erschaffen sein. — Der sekundäre Kreatianismus will, daß die Eltern an der Schöpfungsmacht teilhaben; allein wenn ihnen diese Macht mitgeteilt wäre, vorausgesetzt, daß das überhaupt geschehen könnte, müßte sie ihnen in ihrer Schrankenlosigkeit mitgeteilt sein, weil diese zu ihrer innersten Natur gehört. Niemand behauptet eine solche Allmacht eines Menschen. Also könnte die Entstehung der Seele durch sekundäre Schöpfung höchstens den Sinn haben, daß Gott bei Erschaffung der Seele sich eines Geschöpfes als werkzeuglicher Ursache bediente. Das ist aber ein Widerspruch, weil die instrumentale Ursache eine Unterlage fordert, an der sie sich betätigen kann, die schöpferische Tätigkeit aber eine solche Unterlage ausschließt.

Ist also die Seele von Gott unmittelbar erschaffen, dann ergibt sich die allerdings weniger wichtige Frage, wann sie von Gott erschaffen wird. Wir sagen: Die einzelne Seele wird erst von Gott erschaffen, wenn sie ihrem Leibe eingeschaffen wird. Nachdem wir ein Dasein der einzelnen Seele vor ihrem Leibe, d. h. vor einem Stoffe, den sie beseelt, verworfen haben, und die Erschaffung der Seele derart, daß sie unmittelbar dem Leibe eingeschaffen wird und in Vereinigung mit dem Leibe ins Dasein tritt, keinerlei Un-

möglichkeit oder Unzweckmäßigkeit in sich schließt, für das Gegenteil hingegen keine Gründe angeführt werden können, ist unser Satz nur eine naturgemäße Folgerung.

Was den Zeitpunkt der Einschaffung der Seele betrifft, so sind zwei Ansichten mit dem Kreatianismus in gleicher Weise vereinbar. Nach der Lehre der alten Scholastik wird die vernünftige Seele erst eingeschaffen, wenn der leibliche Organismus bereits bis zu einer gewissen Vollkommenheit entwickelt ist. Die Seele, meinte sie, kann erst dann den Leib beseelen, wenn derselbe bereits die vorzüglichsten vegetativen und sensitiven Organe besitzt. Diese Bildung des Organismus geschehe durch die gestaltende Kraft des Samens, welcher in Kraft der Seele des Zeugenden den Organismus gestalte. Mit dem Eintritte der vernünftigen Seele werde die embryonale Form beseitigt, und erstere sei nun Prinzip auch der vegetativen und sensitiven Funktionen. Dagegen unterscheidet der neuere Kreatianismus nicht zwischen dem Zeitpunkt der Empfängnis (conceptio) und dem der Beseelung (animatio); er läßt die Leibesfrucht (foetus) sofort von der vernüftigen Seele beseelt sein und schreibt demgemäß die Bildung des Leibes der Seele des Erzeugten zu, vor allem deswegen, weil der menschliche Fötus von allen anderen sich wesentlich unterscheiden muß, und weil die ganze Entwicklung von Anfang an auf den Ausbau eines menschlichen Organismus abzielt.[1]

Gegen den Kreatianismus wird vor allem geltend gemacht, daß nach ihm die Eltern nicht mehr Urheber eines Menschen und nicht mehr wahre Eltern sind, sondern nur einen unbeseelten Leib oder ein animalisches Wesen erzeugen

Dagegen ist aber zu sagen, daß das Ziel der erzeugenden Tätigkeit weder ein bloßer Leib noch ein animalisches Wesen, sondern vielmehr der ganze, aus Leib und Seele bestehende Mensch ist. Durch den Zeugungsakt wird eine Bewegung, ein Werdeprozeß eingeleitet, der nur in einem Menschen seinen natürlichen Abschluß findet. Allerdings reicht zur Verwirklichung jenes Zieles die Wirksamkeit der Keimkraft nicht aus, sondern ist eine Ergänzung derselben durch schöpferisches Eingreifen Gottes gefordert. Aber damit etwas hervorbringende Ursache sei, ist durchaus nicht notwendig, daß es die einzige Ursache sei, welche tätig ist, oder daß es alle Teile der Wirkung hervorbringe; es genügt sogar, daß es die Verbindung der Teile bewirke. Da nun die Eltern durch den Zeugungsakt einen Prozeß des Werdens einleiten, der auf die Hervorbringung eines Menschen abzielt und Gott veranlaßt, denselben durch seine schöpferische Tätigkeit zu vollenden, so sind die Eltern in Wahrheit Urheber des ganzen Menschen. Daß die menschliche Zeugung so hinter der Zeugung der anderen Lebewesen zurücksteht, ist nicht so sehr ein Zeichen der Unvollkommenheit der Zeugenden als der Vollkommenheit des Gezeugten, das nur durch das ergänzende Eingreifen der göttlichen Allmacht zustande kommen kann.

Auch die oft vorgebrachte Tatsache, daß die Kinder nicht bloß in leiblicher, sondern auch in seelisch-geistiger Beziehung ihren Eltern ähnlich sind, bietet keine unüberwindliche Schwierigkeit. Die Kinder können nämlich nicht bloß die Gestalt und die sonstigen körperlichen und organischen Eigenschaften der Eltern erben, sondern auch die sinnlichen Neigungen, wie Temperament, Zornmütigkeit, phantastisches Wesen usw. Die Erklärung dieser Erscheinungen besteht darin, daß die gesamte sensitive Tätigkeit von den körperlichen Anlagen abhängt. Und weil die Sinnestätigkeit im Menschen von so großem Einflusse auf sein geistiges Leben ist, darum können sich in den Kindern sehr wohl auch die geistigen Eigenschaften der Eltern mehr oder minder widerspiegeln. Tun die Eltern auch nichts anderes, als daß sie durch die Zeugung einen Organismus schaffen, in welchem die Seele ihr

[1] Vgl. J. Kleutgen, a. a. O. 2. Bd. S. 593 ff.

Leben entfaltet, so drücken sie damit doch dem ganzen Seelenleben ihr Gepräge auf. Der Mensch bleibt darum auch nach seinem geistigen Leben ein Kind seiner Eltern, wenn auch die Quelle des geistigen Lebens, die Seele, unmittelbar Gottes Werk ist.[1]

5. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Noch schärfer als beim Ursprung der Seele tritt bei ihrer Dauer ihre trotz der Schicksalsgemeinschaft mit dem Leibe höhere selbständige Natur hervor. Während der Ursprung der Seele, wenn er auch auf eine andere unmittelbare Ursache zurückzuführen ist wie der des Leibes, doch mit dem Ursprung des Leibes aufs engste verknüpft und durch ihn bedingt ist, löst die Seele beim Tode des Menschen ihr Schicksal überhaupt von dem des Leibes; während dieser der vollen Auflösung verfällt, lebt die Seele weiter; denn sie besitzt Unsterblichkeit. Die Unsterblichkeit der Seele schließt in sich, daß sie von Natur aus unvergänglich ist, also weder an sich noch durch die Verkettung mit dem Vergehen anderer Wesen untergehen kann; — daß sie nach ihrer Trennung vom Leibe noch eine Tätigkeit und somit einen Zweck hat; — daß sie endlich von Gott nicht vernichtet wird.

1. Die Seele wäre an sich vergänglich, wenn sie an sich auflösbar oder teilbar wäre. Die Seele ist aber ihrer Natur nach einfach und unteilbar und schließt jede Art der Teilbarkeit aus; folglich ist in ihrer Natur nichts, was auflösbar oder voneinander trennbar wäre; folglich ist die Seele an sich unvergänglich.

2. Die Seele würde infolge des Aufhörens notwendiger Existenzbedingungen vergehen, wenn sie — eine andere Bedingung kommt nicht in Betracht — in ihrer Existenz vom Leibe abhängig wäre und darum mit ihm die notwendige Voraussetzung ihrer Existenz verlöre. Nun ist aber die Seele in ihrer Existenz vom Leibe unabhängig, weil sie geistig ist. Folglich geht sie nicht wegen Aufhörens einer notwendigen Existenzbedingung zugrunde. (Vgl. S. theol. I. q. 75. a. 6.)

3. Soll die Seele in Wahrheit unsterblich sein, dann muß sie nach ihrer Trennung vom Leibe nicht nur irgendwie fortdauern, sondern auch noch fortleben, d. h. eine ihrer Natur entsprechende Tätigkeit haben. Zwar kann sich die Seele in diesem Zustande nicht vegetativ oder sensitiv betätigen, weil diese Tätigkeiten den Leib als notwendige Ergänzung brauchen, aber sie kann die höheren geistigen Tätigkeiten üben, welche die Seele allein zum Subjekt haben. Zwar sehen wir auch die geistige Tätigkeit der Seele im Leibe in weitgehender Abhängigkeit vom sinnlichen Wahrnehmen und Vorstellen, weshalb Averroes und andere die Unsterblichkeit

[1] Vgl. W. Peters, Einführung in die Pädagogik auf psychologischer Grundlage. Leipzig 1916. S. 13 ff.

der Seele aus dem Grunde geleugnet haben, weil sie vom Leibe getrennt sich nicht mehr an sinnlichen Vorstellungen betätigen könne und darum überhaupt keine Tätigkeit mehr habe, eine Existenz ohne Tätigkeit als zwecklos nicht beweisbar sei. Indes hat die Seele auch ein rein geistiges Gedächtnis, mit welchem sie jedenfalls die allgemeinsten Begriffe, die auch auf Übersinnliches angewandt werden können, festhält und aus welchem sie dieselben hervorrufen kann, um sich mit ihnen beschäftigen und die Welt des Übersinnlichen, vor allem das höchste Wesen, schlußweise zu erforschen. Außerdem hat sie an sich selbst ein geistiges Objekt, das ihrer unmittelbaren geistigen Anschauung gegeben ist. Die Möglichkeit der Erkenntnis und der ihr folgenden Willensbetätigung ist damit schwerlich schon abgeschlossen, da die Seele, wenn sie nach Art der reinen Geister existiert, auch in etwa wenigstens teilhaben wird an der Erkenntnisweise und dem geistigen Verkehr dieser. (Vgl. S. theol. I. q. 89. a. 1.)

4. Mithin könnte die vom Leibe getrennte Seele nur dann ihre Existenz verlieren, wenn sie von ihrem Schöpfer vernichtet würde. Eine solche Annahme hat aber keinerlei Gründe für sich, wohl aber positive Gründe gegen sich. Selbst die Auflösung des Leibes ist nur eine Auflösung desselben in seine Bestandteile, nicht die Vernichtung irgendeines Bestandteiles. Um so weniger kann die ungleich edlere Seele für die Vernichtung bestimmt sein. Dafür sprechen noch viele andere Gründe:

a) Ein jedes Wesen muß das erreichen können, wonach es ein natürliches Verlangen hat; wäre dies nicht der Fall, so würde der Urheber seiner Natur sich selbst widersprechen. Nun aber verlangt der Mensch nach dem Zeugnisse des Selbstbewußtseins naturnotwendig nach der Glückseligkeit, welche wesentlich den unverlierbaren Besitz des beseligenden Gutes und somit ein nie endendes Leben, eine unaufhörliche Dauer einschließt. Folglich muß die Seele, wenn nicht ihr natürliches Verlangen leer und trügerisch sein soll, unaufhörlich fortdauern.

b) Alle Menschen streben nach voller Wahrheitserkenntnis; wenigstens besitzen alle die Anlage dazu. Diese Anlage ist so unendlich weit wie das Gebiet der Wahrheit: Gott selbst ist unendlich im eigentlichen Sinne des Wortes; was er geschaffen, ist unendlich, insofern wir es mit unserer Erkenntnis niemals erschöpfen. In diesem Leben wird aber die Anlage zur Wahrheitserkenntnis bei keinem Menschen vollkommen ausgebildet und betätigt, bei sehr vielen kaum der Anfang zur Ausbildung und Betätigung gemacht. Es ist darum sicher angemessen, ja eine Forderung der Billigkeit, daß die Seele nach dem Tode fortdauere zur vollkommenen Erfüllung dieses Lebenszweckes.

c) Der Wille hat in der Sittlichkeit einen eigenen, über den Organismus hinausliegenden Zweck, ja die Aneignung der sittlichen

Vollkommenheit erscheint geradezu als Hauptaufgabe und Existenzzweck des Menschen. Es ist darum ein Widerspruch, daß die sittliche Vollkommenheit trotz ihres Wertes und trotz der Anstrengung, die sie gekostet, ins Nichts versinke, wenn sie bereits erreicht worden; es ist die Vernichtung dieser wertvollsten Anlage in und mit dem Tode auch ein unlösbares Rätsel, wenn, wie in den meisten Fällen, der sittliche Wert auf Erden noch nicht erreicht worden ist, da die Fortdauer der Seele eine weitere, und zwar vollkommenere Betätigung dieser Anlage möglich macht.

d) In diesem Leben scheinen dem Menschen oft Genüsse begehrenswert, die unsittlich sind, oder doch die Erhebung zur sittlichen Vollkommenheit bitter schwer und unmöglich machen; anderseits kann die Tugend in diesem Leben nicht zu innerer Befriedigung und zum Glücke führen, da auch bei treuester Pflichterfüllung ein widriges Schicksal oder die Bosheit der Menschen unzufrieden und unglücklich machen; die Gleichung zwischen Sittlichkeit und Glück ist auf Erden keine vollständige, ja, beide stehen häufig im umgekehrten Verhältnis. Es muß darum ein jenseitiges Leben sein, in dem jener Ausgleich stattfindet; ein Zustand, in welchem Genuß und sittliche Tätigkeit sich nicht mehr entgegen sind, sondern sich gegenseitig einschließen.

e) Den Ausgleich zwischen Tugend und Glück in einem jenseitigen Leben verlangt auch die Gerechtigkeit. Wäre die Seele nicht unsterblich, so bliebe das Gute ohne den gebührenden Lohn, das Böse ohne die gebührende Strafe, da in diesem Leben weder das Gute noch das Böse seine gerechte Vergeltung findet; es ist aber unmöglich, weil der göttlichen Gerechtigkeit widersprechend, daß dem Guten und dem Bösen nicht die gebührende Vergeltung zuteil wird; folglich muß die Seele nach dem Tode fortbestehen und unsterblich sein.

f) Es ist Tatsache, daß alle Völker an die Unsterblichkeit der Seele glauben. Diese allgemeine Übereinstimmung (consensus omnium) in der Annahme der Unsterblichkeit gründet nicht etwa auf dem Augenschein, wie einst die allgemeine Annahme einer Bewegung der Sonne um die Erde; sie besteht vielmehr gegen alles Zeugnis der Sinne, welche nur Tod und Verwesung wahrnehmen. Jene Übereinstimmung betrifft auch nicht eine Sache von nebensächlicher Bedeutung, sondern eine Frage, welche in das innerste Wesen der Menschen eingreift. Das allgemeine Urteil des Menschengeschlechtes von der Unsterblichkeit der Seele kann darum nur die Stimme der geistigen Natur des Menschen selbst sein und muß als solche Wahrheit besitzen.[1]

---

[1] Vgl. **Ph. Kneib**, Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus

Mehrfach sind wir im Laufe der naturphilosophischen Erörterungen auf Grenzen derselben gestoßen; es zeigte sich uns, daß die Natur aus sich allein nicht vollständig erklärt werden kann, sondern auf eine überweltliche, außernatürliche Ursache hinweise. Die Psychologie mündete in das gleiche Ergebnis aus. Den Ursprung der einzelnen Menschenseele mußten wir auf eine unmittelbare Tat eines allmächtigen Schöpfers zurückführen. Die Unsterblichkeit der Seele vollends rückt uns dieses jenseitige Reich noch näher, als es das Bedürfnis nach einem rein theoretischen Abschluß unserer Welterkenntnis zu tun vermag; all unser Handeln und Streben, unser ewiges Glück liegt in der Hand eines allmächtigen Gottes. Der Betrachtung dieses höchsten allmächtigen Wesens wendet sich nunmehr unsere Forschung zu.

---

allgemeinen psychologischen Tatsachen neu geprüft, Freiburg i. Br. 1902. — G. Fell, Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele Freiburg i. B. 1919. — H. Kaufmann, Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900. Paderborn 1912. — M. Kreutle, Die Unsterblichkeitslehre in der Scholastik von Alkuin bis Thomas von Aquin. Fulda 1918.

IV.

Natürliche Theologie.

Der Name „Theologie" (Lehre von Gott) ist uns geläufig als Bezeichnung einer Wissenschaft, welche auf Grund unmittelbarer Offenbarungen des höchsten Wesens über sich selbst die Wahrheiten über dasselbe untersucht, zergliedert, nach ihrem Zusammenhang ordnet und weitere Folgerungen daraus zieht. Im Gegensatz zu dieser Offenbarungstheologie oder Dogmatik (Lehre von den im vorhinein, eben durch die Offenbarung, feststehenden Wahrheiten) haben wir es mit der „Natürlichen Theologie" zu tun, welche auf Grund der allgemein den Menschen offenliegenden Erfahrungsgegebenheiten und allgemeinen Wahrheiten durch bloßen Vernunftschluß Erkenntnisse über das höchste Wesen erlangt und ordnet. Wir steigen also zuerst von der Erfahrung zur Erkenntnis des Daseins Gottes auf, untersuchen dann, welches die Wesenheit und die Eigenschaften des als existierend erkannten Gottes sind, und betrachten abschließend das Verhältnis Gottes zur Welt.

Erster Teil.

Das Dasein Gottes.

Man kann nicht vom Dasein eines Dinges sprechen und kann sein Dasein nicht erkennen, ohne irgendwie auch den Seinsinhalt des Dinges zu bezeichnen und zu erkennen. Wenn wir also nach dem Dasein Gottes fragen, dann müssen wir irgendeinen Begriff von Gott zugrunde legen, dessen Realität zu erweisen ist. Wir können es dahingestellt sein lassen, ob auch ursprünglich bei der Erkenntnis Gottes der Gang der war, daß man erst einen Begriff von Gott sich bildete und dann hernach fragte, ob dem Inhalt dieses Begriffes auch etwas Wirkliches entspreche, oder ob man von Anfang diesen Begriffsinhalt in der Wirklichkeit erschaute oder von der Wirklichkeit aus ein Wesen mit diesem Inhalt erschloß. Denn wenn auch ersteres der Fall gewesen ist, so konnte man doch die Realität des Begriffes nur auf dem zweiten Wege finden, so daß die Vorwegnahme des Gottesbegriffes nur die Bedeutung einer treibenden

Kraft zum Betreten des zweiten Weges hatte. Auch für uns sind rein methodische Rücksichten maßgebend, wenn wir einen Gottesbegriff voranstellen, dessen Realität erst zu erweisen ist. Wir wollen unter Gott ein über der Erfahrungswelt stehendes, denkbar höchstes, also unendlich vollkommenes Wesen verstehen. Es ist die Aufgabe der Theologie, mit dem Erweis der Realität dieses Begriffes diesen Inhalt weiter zu entwickeln.

1. Die Erkennbarkeit des Daseins Gottes für den menschlichen Verstand.

Nach Meinung des „Vaters der Scholastik", des hl. Anselm von Canterbury (1033–1109), ergibt sich die Existenz Gottes unmittelbar aus dem Begriff des denkbar vollkommensten Wesens. Diese Ableitung des Daseins Gottes aus dem bloßen Gottesbegriff ist bekannt unter dem nicht gerade zutreffenden Namen „ontologischer Gottesbeweis"; er fand alsbald lauten Widerspruch und wurde auch von den führenden Scholastikern abgelehnt. Später haben ihn Cartesius und Leibniz in anderer Form wiederholt. — Nach dem Ontologismus, der besonders in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den katholischen Schulen Italiens, Frankreichs und Belgiens herrschte, besitzen wir bereits in diesem Leben eine unmittelbare (intuitive, d. h. schauende) Gotteserkenntnis, welche das Prinzip aller übrigen Erkenntnis ist. Gott als Sein, besonders als das absolute, alles andere bedingende Sein sei die Uridee unseres Geistes. Diese direkte Gotteserkenntnis werde zu einer reflexen, indem das Denken unter Zuhilfenahme der Erkenntnis der Geschöpfe den Inhalt der ursprünglichen Idee genauer bestimme. Andere, die mit Cartesius und Leibniz der Theorie von den angeborenen Ideen huldigen, lehren eine angeborene Gottesidee. Dabei geben manche zu, daß Gott auch aus der Schöpfung mit Sicherheit erkannt und bewiesen werden kann; die angeborenen Ideen seien nur die Voraussetzung dafür, daß die Dinge nach ihrer Wahrheit aufgefaßt werden können.

Während nach diesen Ansichten das Dasein Gottes eines Beweises nicht bedarf, wird von dem anderen Extreme seine Beweisbarkeit in Abrede gestellt; so von der Schottischen Schule des Thomas Reid (1710–1796) mit der Lehre vom „blinden Naturinstinkt", der uns angeblich zwingen soll, gewisse Ideen, unter ihnen auch das Dasein Gottes, mit blinder Naturnotwendigkeit anzuerkennen. Nach dem Traditionalismus, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hauptsächlich in Frankreich verbreitet, bedarf der Mensch zur Erkenntnis des Daseins Gottes und der anderen Grundwahrheiten der Religion einer positiven Offenbarung Gottes. Die Überlieferung (traditio) dieses Besitzstandes von Geschlecht zu Geschlecht durch die Sprache sei für die Menschen aller Zeiten das notwendige Mittel, um zur Erkenntnis jener Wahrheiten zu gelangen, oder doch um sie durch natürliche Beweisgründe philosophisch zeigen zu können. Die mildeste Form des Traditionalismus ließ die Offenbarung wenigstens gefordert sein, damit die angeborene Gottesidee zur vollen und sicheren Gotteserkenntnis übergehen könne.

Nach dem Sentimentalismus Jacobis (1743–1819) und anderer beruht die Annahme des Daseins Gottes auf dem „Gefühlsglauben", der mit dem Wissen und der Wissenschaft nichts zu tun hat. Zu einem Systeme wurde diese Ansicht ausgebildet in der modernen protestantischen Theologie seit Schleiermacher (1768–1834) und besonders A. Ritschl (1822–1889). Man will die Welterkenntnis ganz sich selbst und der Freiheit der Wissenschaft überlassen, den „Glauben" aber, auch den an das Dasein Gottes, ganz auf das Gefühl, die Empfindung, die innere Erfahrung gründen. Dabei kann und darf der „Gemüts- oder Herzensglaube" nicht auf die

objektive Gültigkeit seiner Sätze geprüft werden; diese Sätze sind nur Darstellungen von Gemütszuständen und besagen nur Werturteile für den Willen, nicht Aussagen über Wesen und Wahrheit des Gegenstandes. — Vorbereitet und gefördert wurde diese Richtung durch die Leugnung der Objektivität oder doch allgemeinen Geltung des Kausalitätsprinzips und die Verwerfung der Metaphysik von seiten des Empirismus und des Kritizismus Kants. Zwar ließ Kant im Interesse der sittlichen Ordnung das Dasein Gottes durch die praktische Vernunft gefordert („postuliert") werden; aber aus einem „Postulat" des Daseins Gottes, das nicht theoretische, wirkliche Erkenntnis ist und nicht als solche betrachtet werden darf, wurde bald der Agnostizismus des modernen Positivismus, der nur die bloße Beschreibung des unmittelbar Gegebenen (Positiven) gelten läßt, alles darüber Hinausliegende aber für unerkennbar erklärt. Die Folge dieser metaphysikfeindlichen Richtung ist, daß Gottes Dasein entweder vollständig geleugnet oder als außerhalb der Möglichkeit jeder wissenschaftlichen Erkenntnis liegend bezeichnet und in das Gebiet des Gemütes oder „transzendentalen" Gefühls verwiesen wird. Dabei wollen manche, wie Paulsen, bloß zur Annahme einer pantheistischen Gottheit geführt werden, andere aber zur Anerkennung eines persönlichen Gottes oder selbst zum Verlangen nach einer Offenbarung gelangen. Eine Wiederholung fanden die Gedanken und Konstruktionen der liberal-protestantischen Religionsphilosophie im „Modernismus", wiederum hauptsächlich in Frankreich verbreitet um die Wende und zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Auch er hat zum negativen Ausgangspunkt den Agnostizismus. Dazu kommt, als ein anderer Ausdruck für das „Gefühl" oder „innere Erlebnis", positiv die „vitale Immanenz", ein „Erleben, Fühlen, Erfahren" des Unendlichen in einer mystischen Tiefe der Seele, dem „Unterbewußtsein."[1]

Diesen extremen Ansichten gegenüber ist es die Lehre des Aristoteles, der Kirchenväter und der mittelalterlichen Schulen, daß die Existenz Gottes durch das natürliche Licht der Vernunft aus der Schöpfung erkennbar ist und daß somit das Dasein Gottes als der ersten Ursache aus den uns bekannten Wirkungen bewiesen werden kann.

Unter Zurückstellung der Prüfung des sogenannten ontologischen Gottesbeweises stellen wir über die vorausgehenden Ansichten folgende Sätze auf:

1. Wir erkennen Gott nicht durch unmittelbares Schauen.

Gegen eine intuitive Erkenntnis Gottes spricht vor allem unser unmittelbares Selbstbewußtsein. Wir sind uns einer solchen Erkenntnis nicht bewußt; und doch soll die unmittelbare Anschauung Gottes als das Fundament all unserer Erkenntnis das Hauptobjekt der inneren Erfahrung sein. Wollte man uns entgegnen, die Anschauung Gottes werde uns nicht auch als Anschauung Gottes bewußt, sondern nur als Haben des Seinsbegriffes, das eben tatsächlich Anschauung Gottes sei, so ist diese Gleichsetzung durchaus zu bestreiten. Alles Schauen hat ein konkretes Objekt, unser Seinsbegriff ist aber abstrakt und setzt ein Geschautes voraus. Dieses Geschaute sind aber nach unserer Erfahrung zu allererst die Sinnendinge. Wir vermöchten auch den abstrakten Seinsbegriff auf die Sinnendinge nicht anzuwenden, wenn wir ihn nicht aus denselben gewinnen, d. h. in denselben erkennen könnten; also kann uns die

[1] Vgl. G. Weingärtner, Das Unterbewußtsein. Mainz 1911. S. 98 ff.

Gewinnung des Seinsbegriffes anderswoher für die Erkenntnis der Sinnendinge als seiender nichts Wesentliches helfen. Davon aber, daß wir Gott in seiner Fülle schauten oder auch nur nach seiner Beziehung zu den Geschöpfen, kann keine Rede sein, weil es dem Zeugnis des Selbstbewußtseins zu sehr widerspricht; müßten wir dann doch auch alle Dinge erkennen, bevor sie sich uns durch die Sinne offenbaren, und nicht bloß alle wirklichen, sondern auch alle möglichen Dinge, was die Fassungskraft unseres Verstandes unbedingt überschreiten würde.

2. Wir erkennen Gott weder durch eine angeborene Gottesidee noch durch einen naturnotwendigen Instinkt.

Eine angeborene Gottesidee gäbe uns zwar den Begriffsinhalt „Gott", aber verbürgte uns in keiner Weise die Wirklichkeitstreue dieses Begriffsinhaltes. Um diese festzustellen, müßten wir doch wieder dieselbe aus der uns unmittelbar zugänglichen Wirklichkeit nachweisen. Auch wissen wir nichts von solchen angeborenen Ideen, müssen vielmehr allenthalben zur vollen Verständlichung unserer Begriffe, auch des Gottesbegriffes, auf das in der unmittelbaren äußeren und inneren Erfahrung Gegebene zurückgreifen. Verweist man auf das angeborene Streben nach Glückseligkeit, welches die Annahme der Existenz Gottes voraussetzt, so ist wohl zu beachten, daß die Glückseligkeit, nach welcher der Mensch naturgemäß strebt, nichts anderes einschließt als das Gute im allgemeinen, das in unserer Erkenntnis durchaus nicht mit dem bestimmten höchsten Gute zusammenfällt, welches Gott ist. Zu sagen: „Wir streben nach Glückseligkeit, folglich streben wir nach Gott" — ist darum nur mit der Unterscheidung richtig: Da in Gott das höchste Gut sich findet, streben wir im Verlangen nach Glückseligkeit einschlußweise nach Gott, aber nicht mit klarer Erkenntnis, daß er dieses Gut ist.

Die Lehre mancher Kirchenväter und scholastischer Philosophen, daß die Erkenntnis Gottes dem Menschen „eingepflanzt" und „von Natur aus" eigen sei, will nichts anderes sagen, als daß der Mensch sehr leicht zu einer unvollkommenen Kenntnis Gottes gelange, weil er durch seine vernünftige Natur zur Erkenntnis der höchsten Ursache der Dinge und des höchsten Zieles unser selbst getrieben wird, indem eine auch nur oberflächliche Betrachtung der Welt uns sofort zur Ursache der Welt, zum Schöpfer, emporführt.

Nach der Lehre von einer instinktiven Gotteserkenntnis soll der Mensch über das Dasein Gottes ganz und gar gewiß sein, ohne irgendwelche Gründe dieser Gewißheit zu erkennen. Das aber ist ein Widerspruch in sich selbst. Ein Hauptunterschied zwischen der verstandesmäßigen und instinktiven Erkenntnis besteht darin, daß der Verstand Einsicht in die Gründe hat; darum kann er einem Urteile nicht beistimmen, wenn er nicht Gründe dafür finden kann. Dem steht aber eine Erkenntnis wie die genannte geradezu entgegen; denn sie ist nicht eine begründete, sondern eine blinde Erkenntnis, ähnlich dem tierischen Instinkte. Damit soll nicht geleugnet werden,

daß es nicht auch ein solches mehr instinktmäßiges Festhalten wie an anderen Wahrheiten so auch an der Existenz Gottes geben kann, sei es aus langer Gewohnheit, sei es, weil die objektiven Gründe für ihre Annahme zwar wirksam sind, aber nicht klar bewußt werden. Abzulehnen ist aber die Behauptung, daß dieses unklare Wissen um Gott der letzte Grund für unsere Erkenntnis das Dasein Gottes ist.

3. Wir erfassen die Existenz Gottes nicht bloß durch eine auf eine Uroffenbarung zurückgehende Überlieferung, sondern der Mensch besitzt die natürliche Fähigkeit, Gottes Dasein aus seinen Werken zu erkennen.

Der Traditionalismus beruht auf der falschen Voraussetzung, daß nicht der Gedanke, sondern die Sprache das Erste sei, übertreibt die Bedeutung der Sprache und des Unterrichts und verkennt die Natur und Kraft des Verstandes. So groß auch die Bedeutung der Sprache und des Unterrichts für die Ausbildung der Vernunft sein mag, sie sind nicht absolut notwendige Mittel. Keinenfalls muß der Verstand bei allen Wahrheiten beim bloßen Glauben auf Grund der Tradition stehen bleiben, sondern sofern es sich nicht um geschichtliche Tatsachen handelt, kann er Gewißheit auf Grund der eigenen Einsicht erstreben; das gilt auch vom Dasein Gottes. Und der Mensch, der überhaupt zum hinlänglichen Gebrauch der Vernunft gelangt, bedarf nicht, daß ihm das Dasein Gottes zuerst auf dem Wege des Glaubens bekannt werde, um überhaupt zur Erkenntnis desselben gelangen zu können. Der Verstand, welcher Ursache und Zusammenhang der Dinge erforscht, muß auch die Kraft haben, bis zum letzten Grunde und Schlußstein alles Seienden vorzudringen. — Die Offenbarung und der Glaube kann auch aus dem Grunde nicht die einzige Quelle der Gotteserkenntnis sein, weil der Glaube an die göttliche Offenbarung die Erkenntnis der Existenz Gottes voraussetzt. Um an die göttliche Offenbarung ohne jede Furcht vor Irrtum glauben zu können, muß vorerst feststehen, daß ein allwissender und wahrhaftiger Gott existiert.

4. Der sogenannte Gefühlsglaube oder Gemütsglaube für sich allein entwertet das Dasein Gottes zu einer bloß subjektiven Annahme ohne Bürgschaft für ihre objektive Gültigkeit.

Nach der Theorie des Gefühlsglaubens wüßten wir für die Existenz Gottes nichts anderes vorzubringen, als daß wir durch das Bedürfnis, den Willen, das Gefühl dazu getrieben werden, die entsetzenerregende Leere, welche die Vernunfterkenntnis in uns zurückläßt, auszufüllen durch die Annahme eines persönlichen Gottes, einer unsterblichen Seele, einer jenseitigen Vergeltung. Allein der Wunsch kann die Wahrheit nicht ersetzen, außer etwa für die Einbildung. Gott, die Unsterblichkeit der Seele, das Jenseits bleiben nach dieser Theorie bloße Wunschwirklichkeiten.

Es ist aber widersprechend, daß etwas für den Willen und das Gemüt Wert habe, was keine Prüfung bezüglich seiner objektiven Realität oder seines Wahrheitsgehaltes zuläßt, wie es bei den behaupteten Werturteilen der Fall sein soll; auch die Werturteile verlieren Halt und Wert, wenn das in ihnen liegende Seinsurteil grundsätzlich gestrichen wird.

Die Lehre vom Gefühlsglauben stützt sich auf die Voraussetzung, daß das Kausalitätsprinzip keine objektive Bedeutung oder doch keine allgemeine Geltung habe. Aber diese Voraussetzung ist falsch, wie wir früher nachgewiesen haben.[1] Auch ist es eine willkürliche Beschränkung des Rechtes und der Fähigkeit der Vernunft als Schlußvermögen, in der Welterkenntnis bei den nächsten Ursachen stehen bleiben zu müssen; denn in der Natur unserer Begriffe und Grundwahrheiten findet das Verbot, bis zum letzten und höchsten Grunde der Dinge vorzudringen, keinerlei Stütze.

Der durchschlagendste Beweis gegen alle Bestreitung der Beweisbarkeit des Daseins Gottes ist die Tatsache der Gottesbeweise. Die wissenschaftlichen Gottesbeweise bringen nur die Gründe zur klaren und reflexen Erkenntnis, auf welche sich die gewöhnliche Gotteserkenntnis mehr unwillkürlich stützt, und gibt nur der natürlichen Schlußfolge die vollkommene wissenschaftliche Form.

2. Beweise für das Dasein Gottes.

Da die Vernunft unter verschiedenen Gesichtspunkten vom Geschöpf zum Schöpfer aufsteigen kann, ergibt sich eine Mehrzahl von Gottesbeweisen; alle einzelnen Beweise schließen sich zusammen zu einem einzigen Beweis, insofern sie uns ein und dasselbe höchste Wesen nach verschiedenen Seiten und damit immer vollkommener kennen lehren. — Wir stellen an die Spitze die Besprechung des bereits als unhaltbar angegebenen „ontologischen“ Gottesbeweises; daran fügen wir die sogenannten „klassischen Gottesbeweise“ und schließen mit ergänzenden Gottesbeweisen aus dem Gebiet des Geistes, zu welchen wir auch den historischen und ethnologischen Beweis mit einem gewissen Recht zählen dürfen.[2]

a) Der ontologische Gottesbeweis.

Der hl. Anselm legt den augustinischen Gottesbegriff des denkbar größten Gutes (bonum quo maius nihil cogitari potest) zugrunde und folgert: Auch

[1] Siehe oben S. 51 ff.

[2] Vgl. G. Grunwald, Die Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster 1907. — K. Staab, Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850 – 1900. Paderborn 1910. — F. Schulte, Die Gottesbeweise in der neuen deutschen Literatur unter Ausschluß der katholischen Literatur von 1865 – 1915. Paderborn 1920.

der Tor, der in seinem Herzen spricht: „Es gibt keinen Gott", versteht doch jedenfalls, wenn er hört ‚das denkbar größte Gut', das, was er hört, und was er versteht, ist doch jedenfalls in seinem Verstande, auch wenn er nicht versteht, daß es existiert. Der Tor wird aber dessen überführt, daß wenigstens im Verstande ein denkbar größtes Gut ist. . . . Indes das denkbar größte Gut kann sicherlich nicht im Verstande allein sein. Denn wenn das denkbar größte Gut bloß im Verstande wäre, könnte etwas Größeres als das denkbar größte Gut gedacht werden (nämlich das, was dies auch in Wirklichkeit ist). Es existiert also ohne Zweifel etwas denkbar Größtes sowohl im Verstande wie in der Wirklichkeit." „Dieses existiert in Wahrheit so sehr, daß man nicht einmal denken kann, es existiere nicht. Denn man kann denken, es sei etwas, dessen Existenz undenkbar ist, und das ist jedenfalls größer als das, dessen Nichtexistenz denkbar ist. Wenn man daher vom denkbar Größten denken kann, es existiere nicht, dann ist das denkbar Größte nicht das denkbar Größte, was absurd ist. Es existiert also in Wahrheit ein denkbar Größtes von der Art, daß seine Nichtexistenz nicht einmal gedacht werden kann, und das bist du, Herr unser Gott."

Schon die Zeitgenossen haben gegen diesen Beweis den Einspruch erhoben, daß man mit gleichem Recht dem Begriff jedes beliebigen Wesens, z. B. einer Insel, wenn man ihr den Zusatz „denkbar beste" gebe, Realität zuschreiben könnte und müßte. Der hl. Thomas begnügt sich in seiner Theologischen Summe (I. q. 2. a. 1. ad 2) zu bemerken, daß aus dem Denken jenes Begriffes nur seine Existenz im Verstande, nicht auch in der Wirklichkeit folge. Die ausgiebige Kritik Kants am ontologischen Beweis richtet sich zunächst gegen die Formulierung, welche ihm Cartesius und Leibniz gegeben haben, die im Kern aber auf dasselbe hinausläuft wie die Anselms; Kant schießt aber mit seiner Kritik, wie wir sehen werden, zum Teil über das Ziel hinaus.

Der Nerv des Anselmischen Beweises ist der Selbstwiderspruch, in den sich das Denken verwickeln soll, wenn es das Denkbar-Größte nichtexistierend denkt. Anselm will nicht leugnen, daß allgemein der Übergang vom Denken zum Sein, von der logischen zur ontologischen Ordnung unzulässig ist; aber in der Besonderheit des Gottesbegriffes sei es gelegen, daß wir Gott gar nicht anders denken können denn als existierend. Wenn darum der Gottesleugner die Existenz Gottes verneint, gerät er mit sich selbst in Widerspruch; denn wenn er Gott leugnet, muß er Gott zuvor denken, ehe er ihn leugnet; wenn er aber Gott denkt, denkt er ein Wesen, das die Existenz bereits einschließt, andernfalls würde er Gott gar nicht denken und also auch nicht leugnen, sondern einen ganz anderen Begriff mit dem Worte „Gott" bezeichnen und damit die Existenz eines ganz anderen Wesens leugnen. Wenn also der Gottesleugner Gott wirklich denkt und dann nachträglich leugnet, gerät er mit sich in Widerspruch, weil er einem Subjekt ein Prädikat gibt, das mit dem Subjekt unvereinbar ist. Zur Entkräftung des Anselmischen Beweises ist es demnach notwendig zu zeigen, daß der behauptete Widerspruch nicht besteht und aus der Besonderheit des Gottesbegriffes nicht ableitbar ist.

In der Tat, wenn wir auch nur den Begriff „wirkliche Insel" denken und dann behaupten: „Eine wirkliche Insel existiert nicht", könnte darin ein Widerspruch gefunden werden und die Existenz

einer Insel erwiesen erscheinen. Allein wenn wir sagen: „Eine wirkliche Insel existiert nicht", dann will damit entweder nicht mehr gesagt sein als mit dem Satze: „Eine Insel existiert nicht", was offenbar kein Widerspruch ist, oder es soll damit gesagt sein: „Wenn eine Insel wirklich ist, dann existiert sie nicht"; letzteres ist allerdings ein Widerspruch, aber dieser Widerspruch beweist nichts für die Existenz der Insel, sondern nur die Unzulässigkeit des Bedingungsgefüges; die Existenz der Insel bleibt nach wie vor hypothetisch. Nicht günstiger steht es mit dem Begriff der „denkbar vollkommensten Insel"; denn nur insoweit er das Merkmal der Wirklichkeit einschließt, würde sich ein Widerspruch ergeben, aber in keinem anderen Sinne als beim Begriff der „wirklichen Insel". Diesbezüglich hat dann aber auch vor dem Begriff der „denkbar vollkommensten Insel" der Begriff des „denkbar größten Wesens" oder des „notwendig Seienden" nichts voraus. Der Satz „Ein notwendig existierendes Wesen existiert nicht" ist deshalb kein Widerspruch in sich, weil mit dem Subjekt „notwendig existierendes Wesen" noch keineswegs irgendeine tatsächliche Existenz behauptet wird, sondern nur der Begriff eines Wesens gedacht wird, das, wenn es tatsächlich existiert, nicht bloß tatsächlich, sondern notwendig existiert. Auch die Fassung des Subjekts in der Form „Wesen, dessen Nichtexistenz undenkbar ist", ändert daran nichts; auch mit dieser Abänderung besagt unser Satz nichts anderes, als daß tatsächlich kein Wesen von der Art existiert, das, wenn es existieren würde, zugleich notwendig existierte kraft seiner Wesenheit, und darum auch, wenn seine Wesenheit richtig erfaßt und gedacht würde, als nichtexistierend nicht gedacht werden dürfte und könnte. Über das tatsächliche Vorkommen eines solchen Wesens wird also auch hier durch den Begriff nichts entschieden. Würde schon das bloße Denken des Begriffes „Notwendig-seiendes" über die tatsächliche Existenz eines notwendig Seienden entscheiden, dann würde unser Denken geradezu zum Schöpfer des notwendig Seienden werden, was wirklich ein innerer Widerspruch wäre, und es würde dieses Notwendige und dieses denkbar Größte nicht etwas außerhalb unseres Denkens sein, sondern in seinem Selbst in unserem Denken sich befinden, was ebenfalls widersprechend wäre. Wir denken ja das denkbar Größte nicht nach seiner ganzen Inhaltsfülle sondern nur nach einer äußeren formalen Umschreibung. Mithin läßt sich durch den Begriff „denkbar Größtes" oder „notwendig Seiendes" ebensowenig das wirkliche Vorkommen eines unendlichen Wesens beweisen, wie etwa durch den Begriff eines „Wesens, dessen Nichtexistenz undenkbar ist", sich zeigen läßt, es gebe ein Wesen, dessen Existenz wir fortwährend denken müßten. Nur im sich selbst erfassenden unendlichen Geiste trifft das zu, daß er ohne Unterlaß sich selber denkt, daß sein Denken wirklich seine unendliche Seinsfülle erfaßt und sein Denken mit seiner Wirklichkeit zusammenfällt. Für unser endliches

Denken aber ist es unmöglich, aus bloßen Begriffen ohne jegliche Stütze in der Wirklichkeitserfahrung auf Wirkliches zu schließen.

Wollte man dagegen einwenden, eine solche Wirklichkeitserfahrung sei doch schon gegeben mit unserem Denken einer Existenz, da doch offenbar das Denken der Existenz existiere, so ist zu erwidern: Der ontologische Beweis will sich keineswegs auf die Existenz unseres Denkens als solche berufen, die nur durch unmittelbare Erfahrung sichergestellt ist, sondern er operiert mit bloßen Begriffen.

Es ist also daran nichts zu ändern, daß der ontologische Beweis keine Kraft hat und sein Ziel nicht zu erreichen vermag. Wohl aber ist einzuräumen, daß das denkbar Größte nur als notwendig Seiendes und dieses nur als denkbar Größtes oder Unendliches gedacht werden darf; und indem Kant das bestreitet, geht er mit seiner Kritik des ontologischen Beweises über die rechten Grenzen hinaus, wie wir das noch näher beim kosmologischen Gottesbeweis sehen werden.

b) Die klassischen Gottesbeweise.

Als klassische Gottesbeweise bezeichnet man in der Scholastik die „fünf Wege", welche Thomas von Aquin in seiner Theologischen Summe (I. q. 2. a. 3.) als Möglichkeiten für die wissenschaftliche Erkenntnis des Daseins Gottes aufführt. Der erste Beweis schließt von den Veränderungen oder Bewegungen in der Welt auf einen unveränderlichen ersten Beweger; der zweite von der Tatsache der ursächlichen Abhängigkeit der Dinge voneinander auf eine erste Ursache; der dritte von der Tatsache des Entstehens und Vergehens auf ein notwendiges Sein; der vierte von der Abstufung der Seinsvollkommenheiten in den Dingen auf ein absolut vollkommenes Sein; der fünfte von der Zielstrebigkeit der vernunftlosen Wesen auf eine vernunftbegabte Ursache, welche jene Wesen auf ihr Ziel hingeordnet hat.[1] — In der neueren Philosophie gelten als klassische Gottesbeweise die drei durch die Kritik Kants berühmt gewordenen, der ontologische, der kosmologische und der teleologische (von Kant der physiko-theologische genannt) Gottesbeweis. Der ontologische Beweis scheidet für uns als unzulässig aus; der kosmologische Beweis schließt vom Dasein einer Welt überhaupt auf einen Urheber derselben; der teleologische aus der besonderen Beschaffenheit der Welt, nämlich ihrer Zweckmäßigkeit und Ordnung, auf eine überweltliche Weisheit. Wir halten uns hier zunächst an die neuere Einteilung.

1) Der kosmologische Gottesbeweis.

Der kosmologische Gottesbeweis kann in folgender Form gegeben werden: „Wenn überhaupt etwas existiert, dann existiert ein unendlich vollkommenes Wesen. Es existiert etwas. Also existiert ein unendlich vollkommenes Wesen; und dieses nennen wir Gott."

Was den kosmologischen Beweis wesentlich vom ontologischen unterscheidet, ist, daß letzterer aus bloßen Begriffen auf das Dasein des höchsten Wesens schließt, also alle Erfahrung überhaupt beiseitesetzen zu können vermeint, während ersterer die durch die Erfahrung gesicherte Existenz eines Etwas als Archimedischen Punkt benützt, um das unendlich Vollkommene in den Gesichtskreis unseres Erkennens zu heben. Die Dienste des Hebels ver-

[1] Vgl. J. Kleutgen, a. a. O. 2. Bd. S. 673 ff. 803 ff. — E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, erklärt und verteidigt. Köln 1898.

sieht die im Obersatz ausgesprochene Wahrheit. Von dem Erweis dieser Wahrheit hängt die ganze Kraft des kosmologischen Gottesbeweises ab, da die Existenz von irgend etwas nicht wohl bezweifelt werden kann.

Zum Erweis des Obersatzes sagen wir: Wenn überhaupt etwas existiert, dann existiert dieses Etwas entweder kraft seines eigenen Seins, d. h. aus sich selbst, oder es verdankt seine Existenz einem anderen als seiner Ursache. Existiert es ohne Verursachung durch ein anderes, dann war es immer und gab es nie ein Einst, wo es nicht war. Denn ein anderes hat es nicht hervorgebracht, und sich selbst konnte es auch nicht hervorbringen, weil es sonst existieren müßte, bevor es existierte. Aber es war nicht nur immer, sondern war und ist immer notwendig, nicht nur mit jener nachfolgenden Notwendigkeit, welche mit der bloßen Tatsächlichkeit auf Grund des Kontradiktionsprinzips gegeben ist und allem Existierenden eignet, solange es existiert, sondern mit vorausgehender Notwendigkeit, d. h. nicht mit einer von der Tatsächlichkeit der Existenz begründeten, sondern mit einer diese Tatsächlichkeit begründenden Notwendigkeit. Denn so gut die Tatsächlichkeit eines entstehenden Dinges einen Grund hat in der Ursache, welcher es sein Entstehen verdankt, hat auch die Tatsächlichkeit des immerwährenden Bestandes unseres Etwas einen Grund, der zwar nicht der Zeit nach der Tatsächlichkeit vorangeht, aber eben der realen Begründung nach, wenn er auch als die Tatsächlichkeit selbst innerlichst bestimmend angesehen werden muß. Dieses die Tatsächlichkeit der immerwährenden Existenz unseres Etwas Begründende ist ja, weil dieses keinen Grund außer sich hat, diesem selbst innerlich; und daß dieser Grund innere Existenznotwendigkeit sein muß, ist daraus klar, weil die Nichtnotwendigkeit diesen inneren Grund leugnete und uns auf die bloße Tatsächlichkeit zurückwürfe. Unser aus sich selbst existierendes Etwas ist mithin immerwährend und den Grund seiner Existenz in sich selbst tragend oder ein mit innerer Notwendigkeit existierendes Sein.[1]

Unser existierendes Etwas kann aber auch seine Existenz einem anderen als seiner Ursache verdanken. In diesem Falle ist dieses andere wiederum entweder aus sich selbst existierend oder hat von einem anderen Dritten sein Dasein erhalten; und und wenn hier letzteres zuträfe, würden wir bei diesem Dritten die gleiche Unterscheidung wiederholen, und so bei einem Vierten, Fünften usw. Wir könnten eine lange Ursachenkette bekommen, aber schließlich müßten wir doch an ein letztes Glied gelangen, das aus sich selbst ist. Denn ins unendliche können wir nicht zurückgehen, weil eine unendliche Reihe nicht durchlaufen werden kann; sie würde aber tatsächlich durchlaufen worden sein, wenn unser tatsächlich existierendes Etwas eine unendliche Reihe von Ursachen vor sich hätte. Und selbst wenn einer die unendliche Reihe gelten

[1] Vgl. oben S. 56 f.

lassen wollte und behauptete, sie könne durchlaufen werden, müßte er doch zugeben, daß die Existenz dieser unendlichen Reihe selbst eine Ursache außer und über sich voraussetzte; denn die ganze unendliche Reihe bestünde ja aus lauter bewirkten Gliedern und wäre mithin selbst in ihrer Gesamtheit von außen verursacht. So gelangen wir also für den Fall, daß unser Existierendes einem anderen sein Dasein verdankt, schließlich zu einem Etwas, das aus sich selbst ist. Demnach dürfen wir den Satz aufstellen: *Wenn überhaupt etwas existiert, existiert etwas, was den Grund seines Daseins in sich selbst hat und notwendig existiert.*

Wir gehen nun weiter und sagen: *Was den Grund seines Daseins in sich selbst hat und darum mit innerer Notwendigkeit existiert, ist unendlich und schließt die Fülle des Seins in sich.* In jedem Seienden nämlich stehen Dasein und Wesenheit in innigem Wechselverhältnis. Die Wesenheit hat keine Wirklichkeit ohne Dasein, und das Dasein hat nur so viel Wirklichkeit, als die Wesenheit angibt. Das Dasein an sich ist etwas Positives, während die Wesenheit, wenn und soweit sie sich vom Dasein real unterscheidet, Negation, Schranke, Grenze bedeutet. Natürlich kann die Wesenheit mit dem Dasein auch real *vollkommen* zusammenfallen, auch formal mit ihm identisch sein, und dann ist die Wesenheit eines solchen Dinges reines Sein ohne jegliche Beimischung von Nichtsein, also unendlich. Wie steht es nun mit der Wesenheit unseres aus sich selbst, mit innerer Notwendigkeit existierenden Etwas? Was wir unserem Etwas zuschreiben, ist Existenz aus innerer Notwendigkeit, aus sich selbst, d. h. auf Grund seiner Wesenheit; nur dann existiert etwas auf Grund seiner Wesenheit, wenn die Wesenheit desselben Existenz oder Existenz Wesensinhalt desselben ist. Damit tritt aber der oben angegebene Fall ein, daß Wesenheit und Dasein real *vollkommen* zusammenfallen. Also ist das aus sich selbst Existierende unendlich. *Demnach ist unser Obersatz bewiesen:* Wenn überhaupt etwas existiert, existiert ein unendlich vollkommenes Wesen.[1]

Die Erfüllung der Bedingung: „Wenn etwas existiert" spricht der *Untersatz* aus: „*Es existiert etwas*". Der Beweis hierfür ist natürlich nur auf Grund der Erfahrung, sei es der äußeren sei es der inneren, zu erbringen. Gefordert ist nicht ein bestimmtes Etwas von besonderer Vollkommenheit; jedes beliebige Etwas genügt, wenn es nur etwas Existierendes, etwas Wirkliches ist, mag es im übrigen noch so inhaltsarm sein. Daß etwas Derartiges existiert, braucht nun wahrlich nicht ausführlich bewiesen zu werden. Daß etwas existiert, kann auch der größte Zweifler nicht leugnen, und wäre dieses Etwas auch nur ein Traumbild oder etwas, was auf der Realitätsstufe eines Traumbildes stünde; denn ein Traumbild

---

[1] Vgl. oben S. 5. 7 f.

ist schon nicht mehr nichts, sondern etwas. Und auch der bloß gedachte Begriff eines Dinges ist schon ein wirklicher Gedanke, also etwas Wirkliches. Und das genügt für die Wahrheit unseres Untersatzes: „Es existiert etwas.“

Da nunmehr Obersatz und Untersatz unseres hypothetischen Syllogismus außer Zweifel gestellt sind und die Abfolge des Schlußsatzes aus den Vordersätzen nicht angreifbar ist, gilt auch: „Es existiert ein unendlich vollkommenes Wesen, das wir Gott nennen.“

Der kosmologische Gottesbeweis ist unter Vorantritt Kants aufs heftigste angefochten worden. Kant bemängelt daran hauptsächlich, daß er in den ontologischen Beweis ausmünde. Denn wenn ein schlechthin notwendiges Wesen auch ein allerrealstes Wesen sei, dann sei auch umgekehrt jedes realste Wesen schlechthin notwendig, weil sich ein realstes Wesen von einem anderen in keinem Stücke unterscheiden könne. Der Schluß vom allerrealsten Sein auf dessen Notwendigkeit sei aber dem ontologischen Beweis eigen. — Wir erwidern: Was den kosmologischen Beweis vom ontologischen wesentlich unterscheidet, haben wir bereits angegeben. In der Form des ontologischen Beweises, welche Kant vor sich hat, liegt der Fehler nicht in dem Satze: „Das allerrealste Wesen ist unbedingt notwendig“, insofern damit nichts über das begriffliche Verhältnis von umfassendster Realität und unbedingter Notwendigkeit Hinausgehendes behauptet werden soll, wohl aber darin, daß unter Umgehung jedes Stützpunktes in der Erfahrung ohne weiteres aus dem bloßen Begriff der unbedingten Notwendigkeit die wirkliche Existenz gefolgert wird. Der ontologische Beweis sagt: „Was alle Realität einschließt, ist unbedingt notwendig; also existiert ein allerrealstes Wesen.“ Das ist falsch; richtig dagegen ist: „Wenn ein allerrealstes Wesen existiert, dann existiert es auch absolut notwendig.“ Über die tatsächliche Existenz wird hier gar nichts behauptet. Daß aber ein hinsichtlich der Existenz vorläufig nur hypothetischer Satz doch auch für die Erkenntnis der realen Verhältnisse eine Bedeutung haben kann, muß auch Kant zugeben. „Jedes Dreieck hat notwendig Winkel von der Summe gleich 2 R“ — ist ein Urteil aus bloßen Begriffen; wenn aber die Existenz eines Dreieckes feststeht, dann steht kraft jenes Begriffsverhältnisses ohne weiteres auch die Existenz von Winkeln fest, deren Summe gleich 2 R beträgt. Der kosmologische Beweis verwertet so den hinsichtlich der Existenz bloß hypothetischen Satz: „Das aus sich selbst oder notwendig Existierende ist unendlich“, nicht um aus ihm allein die Existenz eines Unendlichen zu erschließen, sondern um unter Beiziehung eines durch die Erfahrung gegebenen Wirklichen, die Existenz eines Unendlichen zu folgern.

Nun bestreitet Kant allerdings auch die rein gedankliche Geltung der Sätze: „Das Allerrealste ist unbedingt notwendig“, und „Das unbedingt Notwendige ist das allerrealste Wesen“. Die Lösung der doppelten Aufgabe, „entweder zu der absoluten Notwendigkeit einen Begriff oder zu dem Begriff von irgendeinem Dinge die absolute Notwendigkeit desselben zu finden“, sei gegenseitig bedingt. „Kann man das eine, so muß man auch das andere können; denn als schlechthin notwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriff notwendig ist.“ Aber beide Aufgaben überstiegen die Grenzen unseres Vermögens, sowenig wir uns bei unserem Unvermögen beruhigen könnten. Kant gesteht zwar zu, daß der Begriff des allerrealsten Wesens alles erfülle, was für ein unbedingt notwendiges Wesen erforderlich scheine; aber er meint, man könne daraus nicht schließen, daß Endlichkeit des Inhaltes und Notwendigkeit der Existenz sich widersprechen. — Wenn dem so wäre, hätte Kant recht, daß von der Notwendigkeit eines Wesens nicht auf dessen Unendlichkeit geschlossen werden könne. Allein ein endliches, in sich selbst notwendig existierendes Wesen wäre ein Widerspruch, da die Wesen-

heit des in sich notwendig existierenden Wesens Dasein ist, also alles Nichtsein ausschließt, während ein endliches Wesen immer auch Nichtdasein des über seine Grenzen Hinausgehenden bedeutet.

Kant macht uns indes Schwierigkeiten auch für den Satz: „Die Wesenheit des unbedingt Notwendigen ist das Dasein selbst.“ Die Zulässigkeit dieses Vorgehens will uns Kant mit folgenden Überlegungen wehren: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.“ Wenn ich einerseits den Begriff „Gott“ denke und dann sage: „Gott ist“, „so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit all seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe . . ., darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nicht mehr als das bloß Mögliche.“ Denn wenn der Gegenstand mehr als der Begriff enthielte, würde „mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein“. — Diese im Verlaufe der Kritik des ontologischen Beweises gebrachten Aufstellungen sind unhaltbar. Man kann gerade umgekehrt sagen, daß das Existieren zu meinem Begriff nicht nichts, sondern alles hinzutut, nämlich den realen Gegenstand selbst, da es ihn ja, wie Kant selbst sagt, überhaupt erst setzt, oder an anderer Stelle: „Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriff analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriff (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß durch dieses Sein außerhalb meines Begriffes“ dieser selbst „im mindesten vermehrt wird“. Daß der Begriff des Gegenstandes durch dessen Existenz nicht vermehrt wird, verschlägt nichts, da der Begriff ein Nachbild, ein Duplikat des Gegenstandes ist und als solcher von der Existenz seines Gegenstandes abstrahiert. Daraus folgt aber nicht, daß der Begriff „Existenz“ überhaupt untauglich sei, einen Wesensbegriff zu bilden und den Wesensinhalt eines Dinges anzugeben. Wohl aber folgt daraus, daß Existenz, wenn es als Wesensmerkmal auftritt, einen ganz bestimmten Sinn hat, also nicht abstrakte, unbestimmte Existenz bedeutet, welche der Bestimmung und Umgrenzung wartet. Existenz als Wesensmerkmal ist in sich selbst bestimmt, ist eben reine Wirklichkeit ohne jegliche Beimischung von Nichtwirklichkeit; neben der reinen Wirklichkeit sind alle weiteren positiven Merkmale an sich überflüssig, weil sie nur wieder Wirkliches bedeuten, das in der reinen Wirklichkeit schon eingeschlossen und vorweggenommen ist; alle negativen oder Negatives in sich schließenden Merkmale aber sind durch die reine Wirklichkeit als ihr widersprechend ausgeschlossen; sie würden ja das rein oder unbedingt Wirkliche zu einem bloß beziehungsweise Wirklichen machen. Mithin ist Sein, Existenz für sich sehr wohl ein Begriffsinhalt, als Begriff zwar ganz abstrakt, aber als Zeichen Zeichen für das konkreteste und in sich bestimmteste Wesen, nämlich für das, welches die ganze Fülle des Seins in sich schließt.

Aus seiner Kritik des kosmologischen Gottesbeweises zieht Kant die Folgerung: „Wenn ich zu existierenden Dingen überhaupt etwas Notwendiges denken muß, kein Ding aber an sich selbst als notwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus unvermeidlich, daß Notwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen und treffen müsse, weil sonst ein Widerspruch vorgehen würde; mithin keiner dieser beiden Grundsätze objektiv sei, sondern sie allenfalls nur subjektive Prinzipien der Vernunft sein können.“ — Notwendigkeit soll also überhaupt nichts sein, was auf reale Dinge mit objektiver Geltung anwendbar wäre. Die Begründung hierfür haben wir Kant durch unsere Gegenkritik verdorben und somit der Leugnung der objektiven Geltung der Kategorie der Notwendigkeit die Grundlage entzogen. Die Rückwirkung auf das ganze System Kants weiter zu verfolgen, ist hier nicht der Ort.

Nach Erledigung der Kritik Kants seien kurz noch ein paar andere Einwendungen gegen den kosmologischen Gottesbeweis erwähnt, die nicht selten vorgebracht werden: 1. Vom Bedingten kann man nur auf Bedingtes schließen, nicht aber auf Unbedingtes. Wir erwidern: Vom Bedingten kann man auch nicht notwendig auf Bedingtes schließen, sondern nur auf Bedingendes. Daß wir aber vom Bedingten überhaupt weiter schließen müssen, beweist, daß wir schließlich doch mittelbar zu einem Unbedingten kommen müssen, weil wir bei einem Bedingten niemals stehen bleiben dürfen und eine unendliche Reihe von Bedingtem ausgeschlossen ist.

2. Aus der Wirkung kann nur eine verhältnismäßig vollkommene (proportionierte) Ursache erschlossen werden; mit den endlichen Dingen steht aber schon eine endliche Ursache im rechten Verhältnis; folglich kann man aus der endlichen Welt nur eine endliche, nicht eine unendliche Ursache erschließen. — Wir bemerken vor allem, daß wir aus der Existenz der Welt zunächst nur die Existenz eines aus sich seienden, notwendigen Wesens erschließen; daraus folgern wir dann die Unendlichkeit dieses Wesens. Sodann leugnen wir den Untersatz; zur Hervorbringung der Welt ist eine endliche Kraft nicht genügend, da die Welt nur aus nichts hervorgebracht sein kann, eine Schöpfung aus nichts aber eine unendliche Kraft erfordert, wie noch zu zeigen sein wird.[1]

3. Wenn Gott die endlichen Wesen frei hervorbringt, besteht zwischen Gott und Welt kein notwendiger Zusammenhang; folglich kann aus der Welt in keiner Weise ein sie schaffender Gott erschlossen werden. — Wir unterscheiden beim Untersatz: Wenn Gott die Welt frei geschaffen hat, so besteht zwischen Welt und Gott allerdings kein notwendiger Zusammenhang in dem Sinne, als ob Gott die Welt notwendig hätte schaffen müssen, — wohl aber in dem Sinne, daß die Welt zu ihrer Existenz notwendig Gottes bedarf. So gut darum die Existenz des Künstlers aus dem Kunstwerke erschlossen werden kann, obschon der Künstler sein Werk frei hervorgebracht hat, ebensogut muß aus der Existenz der Welt mit Notwendigkeit auf die Existenz des Schöpfers geschlossen werden.

Daß mit unserem kosmologischen Beweis sich unschwer die vier ersten Beweisgänge des hl. Thomas ergeben, ist leicht zu ersehen. Der Grund, warum die vier Beweisgänge des hl. Thomas in unserem einen vertreten sind, liegt darin, daß Thomas unmittelbar von der schon irgendwie, wenn auch noch sehr allgemein, bestimmten Welt ausgeht (vom Veränderlichen, Verursachten, Zufälligen, Endlichen),[2] während wir von der Existenz eines Wirklichen überhaupt ohne jede weitere auch noch so allgemeine Bestimmung ausgehen, dann aber gezwungen sind, verschiedene Möglichkeiten der Bestimmungen des Wirklichen in Rechnung zu ziehen. Der Form nach ist also unser Beweis der allgemeinste und verdiente auch mit mehr Recht als der Anselms ontologischer Beweis genannt zu werden, während die Beweise des hl. Thomas schon konkretere Voraussetzungen haben und ebendarum, weil sie von den Eigenschaften der Weltdinge als solcher ausgehen, bereits besser als kosmologische Beweisgänge angesprochen werden dürfen. — Der fünfte Beweis des hl. Thomas fällt zusammen mit dem nunmehr zu behandelnden teleologischen Beweis.

2) Der teleologische Gottesbeweis.

Nach Kant ist der teleologische Gottesbeweis gegenüber dem kosmologischen dadurch charakterisiert, daß ersterer von bestimmten Eigenschaften der Welt ausgeht, letzterer dagegen von der Existenz der Welt überhaupt.

[1] Vgl. auch oben S. 55.

[2] Vgl. O. Zimmermann, Der immergleiche Gott. Freiburg i. B. 1920. — Derselbe, Ohne Grenzen und Enden. Ebendort 1912. — Derselbe, Vom Vielen zum Einen. Ebendort 1921.

Wir haben es beim teleologischen Beweis mit einer ganz bestimmten Eigenschaft der Welt zu tun, nämlich ihrer Wohlordnung. Nur uneigentlich können wir unter diesen Gesichtspunkt einreihen die mehrfachen Anlässe, welche die Kosmologie und Psychologie uns bieten, direkt auf einen allmächtigen Schöpfer zur Erklärung der Weltwesen zu schließen; wir meinen damit die Feststellungen, daß mit den einzelnen Lebensstufen, dem vegetativen, dem sensitiven und dem geistigen Leben völlig Neues in der Weltentwicklung auftritt. Immerhin gibt die Erwähnung der übereinander sich aufbauenden Lebensstufen große Züge der Weltordnung wieder, die uns im einzelnen schon zwingen, zu ihrer vollen Erkenntnis nach einer göttlichen Ursache auszuschauen, auf die uns die Weltordnung als Ganzes nur mit um so mehr Nachdruck hinzwingt.[1] Wir sehen die Welt auch in ihren vernunftlosen Teilen durchgängig von Ordnung, Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit beherrscht. Diese Tatsache gibt uns die Grundlage für den Gottesbeweis, von dem selbst Kant erklärt hat: Er „verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klärste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene."

Wir formulieren den teleologischen Beweis also: Im Universum herrscht sowohl im großen Ganzen als in den einzelnen Wesen eine bleibende, wundervolle Ordnung; diese Ordnung besteht darin, daß die Naturdinge zweckmäßig, d. i. zum Besten des Einzeldinges und des Weltganzen, tätig und zweckmäßig einander zugeordnet sind; wegen der beständigen Gleichheit, mit welcher sich diese zweckmäßige Tätigkeit vollzieht, kann sie keine zufällige sein, sie muß aus einem inneren Streben nach dem Zwecke hervorgehen; dieses innere Streben können sich aber die Naturdinge nicht selbst geben, da sie der Erkenntnis entbehren, sie müssen von einem Wesen mit außerordentlicher Weisheit, welches der Urheber ihrer Natur ist, auf den Zweck hingeordnet sein; ebenso kann die zweckmäßige Ordnung der Naturdinge zueinander nicht zufällig entstanden sein, sondern muß ein vernünftiges Wesen zum Urheber haben; folglich existiert ein vernünftiges Wesen über der Welt, von welchem alle Ordnung im Universum sich herleitet; und dieses Wesen nennen wir Gott.

Im wesentlichen haben wir durch solche Überlegungen bereits in der Naturphilosophie einen überweltlichen Künstler als Urheber der Naturordnung gefordert.[2] — Von zwei Seiten her kann man nun den teleologischen Beweis bekämpfen, indem man entweder die durchgängige Ordnung in der Welt leugnet oder den Schluß von der Weltordnung auf einen Urheber der Welt als unzulässig bezeichnet. Mit den Versuchen, die Zweckmäßigkeit in der Welt hinwegzudisputieren, haben wir uns ebenfalls schon in der Naturphilosophie auseinandergesetzt. Hier dürfen wir noch bemerken, daß, wenn auch unsere Kenntnis der Weltordnung eine viel beschränktere wäre, als sie tatsächlich ist, und wenn nicht jeder Fortschritt in der Naturwissenschaft darin bestünde, uns eine immer wundervollere Ordnung aufzudecken, doch der Schluß zu Recht bestünde, daß, soweit die Ordnung reicht, auch ein Urheber derselben vorhanden sein muß. Wenn wir in der Wüste oder in der Wildnis

---

[1] Über die Fragen, in welchen die Kant-Laplacesche Weltentstehungshypothese über die Welt hinausweist, vgl. G. v. Hertling, Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. Bonn 1875.

[2] Vgl. oben S. 105 ff.

eines Waldes oder Gebirges ein Bauwerk treffen, und sei es auch nur als halb verfallene und verschüttete Ruine, schließen wir unbedenklich, daß an solchem Orte ehedem vernunftbegabte Wesen walteten, deren Wirken wir die Bauwerke zuschreiben. Man wird gegen einen überweltlichen Urheber einer allenfalls nur strichweise zutage tretenden Ordnung den Einwurf erheben, er sei nicht unendlicher Weltschöpfer. Kant hat dies geltend gemacht gegen den teleologischen Gottesbeweis überhaupt; so hoch man die Weisheit des Urhebers der Weltordnung auch anschlagen möge, sie brauche nicht unendlich zu sein, sondern nur von unbestimmter Größe, wie es eben die Größe und Vollkommenheit der Weltordnung zur Voraussetzung habe. Und dieser Urheber der Weltordnung sei zwar Weltbaumeister, aber nicht Weltschöpfer. — Dieses zugegeben, müßte die Existenz eines so gewaltigen Baumeisters, dessen Macht über die Weltdinge auch bei oberflächlichem Blicke als äußerst weitreichend sich erweist, sowohl für die theoretische Betrachtung wie für das praktische Verhalten der Menschen von größter Bedeutung sein. Indes wenn Kant meinte, um vom Weltbaumeister zum Weltschöpfer zu gelangen, bedürfte der teleologische Gottesbeweis der Ergänzung durch den kosmologischen und darum nach seiner Meinung in letzter Linie durch den unhaltbaren ontologischen, so brauchten wir die Ergänzungsbedürftigkeit durch den kosmologischen Beweis für keinen wesentlichen Schaden zu halten, da wir dessen Grundunterschied gegenüber dem ontologischen Beweis dargetan haben. Wem der kosmologische Beweis vertraut ist, dem wird es naheliegen, den teleologischen durch ihn abzuschließen, und wer vom kosmologischen Beweis herkommt, wird im teleologischen eine dankenswerte Ergänzung für jenen finden, weil er hier das höchste Sein als höchste Weisheit konkret kennen lernt. Allein bei näherer Betrachtung der Art der Weltordnung führt auch der teleologische Beweis an sich über den bloßen Weltordner oder Weltbaumeister schon hinaus. Die Weltordnung ist ja nicht bloß eine den Dingen äußerlich auferlegte; so vermag auch der menschliche Künstler ordnend in die Welt einzugreifen, indem er sich den Naturgesetzen anpaßt und sich derselben bedient. Aber die Weltordnung baut sich auf Gesetzmäßigkeiten und Zweckmäßigkeiten auf, welche zur Natur der Dinge selbst gehören, als Naturanlage in ihre Wesenheit versenkt sind und in der Naturanlage wurzeln. Wenn z. B. die Schlupfwespe mit unfehlbarer Sicherheit, ohne es gelernt zu haben, mit ihrem lähmenden Stich den zentralen Nervenknoten der Raupe trifft, in deren Leib sie ihre Eier legt, so daß die Larven im gelähmten Leib die ihnen zusagende lebendige Nahrung finden, dann ist schon der Naturinstinkt der Wespe für sich das Wunderwerk einer Vernunft, die zwar in der Natur der Wespe als in ihrem Werke Gestalt gewonnen hat, die aber selbst nicht die subjektive Vernunft der Wespe ist. Außerdem ruft die Zusammenordnung von Wespe und Raupe, die ihrerseits wieder entsprechend eingerichtet sein muß, um den Larven die geeignete Nahrung zu bieten, nach einer über beiden Tiergattungen stehenden Vernunft, welche sie einander angepaßt und einander zugeordnet hat. Diese gegenseitige Hinordnung und diese Ausstattung der einzelnen Arten ist nicht etwas äußerlich ihnen Auferlegtes, sondern wer diese Hinordnung, diese Gesetz- und Zweckmäßigkeiten geschaffen hat, dem verdanken diese Wesen ihre ganze Natur und ihr ganzes Dasein.[1]

c) Ergänzende Gottesbeweise aus der geistigen Welt.

Mit dem teleologischen Gottesbeweis sind wir schon der Welt des Geistigen nahegetreten, wenn auch der Ausgangspunkt des Beweises noch die materielle Welt war. . . . Wie aber die materielle Welt eine Reihe von einzelnen Aufstiegspunkten zu Gott bietet, so auch die Welt des Geistigen, und zwar sind es das Reich des Wahren und das Reich des Guten, und

[1] Vgl. G. Sattel, Begriff und Ursprung der Naturgesetze. Paderborn 1911.

dieses wieder entweder als Reich des sittlich Guten oder des Angenehmen, Beglückenden, die uns nach der Höhe des Göttlichen weisen. Der Beweis aus der Welt der Wahren wurde besonders vom hl. Augustin gepflegt; die Beweise aus der Welt des Guten können wir Beweise aus der Teleologie der geistigen Welt nennen.

1. Die Wesenheiten der Dinge sind zeitlos, unveränderlich und notwendig, ebenso die Grundwahrheiten des menschlichen Denkens und alle analytischen Wahrheiten, z. B. das ganze Reich der mathematischen Wahrheiten. Der Grund dieser Unveränderlichkeit, Notwendigkeit und Ewigkeit kann aber nicht in den existierenden Dingen liegen, denn diese sind veränderlich, zeitlich und zufällig; auch nicht in der menschlichen Vernunft, da dieser die genannten Eigenschaften nicht zukommen und die Wesenheiten der Dinge und die Wahrheiten von jedem menschlichen Denken unabhängig sind und dasselbe messen, nicht von ihm gemessen werden; somit muß es einen höchsten Verstand geben, welcher die Wesenheiten der Dinge und das ganze Reich der Wahrheit umfaßt, und ein höchstes Wesen, von welchem sich die Ideen in jenem Verstand herleiten, und dieses Wesen ist Gott; denn nur die Fülle des Seins begreift auch die Fülle aller Wahrheit in sich.[1]

2. Die menschliche Vernunft erkennt ein absolut und allgemein verpflichtendes Sittengesetz; von jeher findet sich bei allen Völkern nicht bloß die allgemeine Grundidee, daß das Gute zu tun, das Böse zu meiden ist, sondern auch ein Kernbestand sittlicher Grundforderungen; eine absolute Verpflichtung hat aber einen absolut verpflichtenden Grund zur Voraussetzung. Dieser Grund kann nicht der geschöpfliche Einzelwille sein, da ein vergänglicher Wille nicht ein absolutes Gesetz geben kann; — auch nicht der abstrakte Allgemeinwille als über dem Einzelwillen stehender Gesetzgebungswille, da ein solcher Dasein nur innerhalb der Gedankenwelt hat. Letzter Grund der objektiven und absoluten Verpflichtung kann darum nur der absolute Wille eines höchsten Gesetzgebers sein, von dem sich die sittliche Anlage des Menschen und die Richtung auf das sittlich Gute herleitet, weil dieser Gesetzgeber einen Abglanz der ewigen Wahrheit und Heiligkeit in die Natur des Menschen gelegt hat; und diesen höchsten Gesetzgeber nennen wir Gott. — Wie die Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit der Welt ohne Gott zwar erkannt, aber ohne ihn nicht erklärt werden können, so auch die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins; sie fordern mit Notwendigkeit Gott als ihr Prinzip und Ziel.[2]

3. Der Mensch strebt naturnotwendig nach endloser Glückseligkeit oder nach einem ewig beseligenden Gute; dieses Streben

[1] Vgl. an modernste philosophische Strömungen anknüpfende Gedanken bei J. Geyser, Neue und alte Wege der Philosophie. Münster 1916. S. 279 ff. bes. 282 f. 286 ff.

[2] O. Zimmermann, Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis dargelegt. Freiburg i. B. (1919) S. 141 ff.

kann nicht eitel und nichtig sein, wenn der Mensch nicht das unglücklichste Wesen und der Widerspruch selbst sein soll, da er mit unwiderstehlichem Verlangen nach einem Ziele getrieben würde, das unerreichbar und somit nichts wäre; es muß also dieses Streben gestillt werden können; es kann aber nicht gestillt werden durch ein endliches Gut, folglich muß es ein unendliches Gut geben, in dessen Besitz das menschliche Verlangen Befriedigung findet, und das nennen wir Gott.[1]

4. Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß bei den Kulturvölkern wie bei den barbarischen Völkern aller Zeiten irgendeine Gotteserkenntnis gefunden worden ist; Gott als Herr der Welt, als Helfer in der Not, als Vergelter guter und böser Taten kehrt in mehr oder minder klarer Erkenntnis im Bewußtsein aller Völker wieder. Eine solche allgemeine und sich gleichbleibende Wirkung fordert eine allgemeine und sich gleichbleibende Ursache. Diese Ursache kann bei den in Anlage, Charakter, Sitte so verschiedenen Völkern keine andere sein als die gemeinsame vernünftige Natur; die vernünftige Natur ist aber ein zuverlässiger Zeuge der Wahrheit; folglich existiert das durch sie bezeugte höchste Wesen. — Diese Beweisführung wird nur bekräftigt durch die vergeblichen Versuche, mittels willkürlicher Hypothesen die Tatsache des allgemeinen Gottesglaubens zu erklären.[2]

Zweiter Teil.

Wesen und Eigenschaften Gottes.

1. Die metaphysische Wesenheit Gottes.

Wir haben durch unsere Beweise für das Dasein Gottes nicht bloß die Existenz Gottes kennen gelernt, sondern auch für den Inhalt des Gottesbegriffes grundlegende Ergebnisse gewonnen: Gott ist der aus sich selbst Seiende, notwendig Seiende, wesenhaft Seiende, immer Seiende, der Allvollkommene, Unendliche, der allmächtige Schöpfer aller Dinge, die höchste Weisheit, höchste Wahrheit und Quelle aller Wahrheit, der höchste Gesetzgeber und das höchste beseligende Gut.

---

[1] O. Zimmermann a. a. O. S. 1 ff.

[2] Den historischen und ethnologischen Nachweis siehe Chr. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums. — Derselbe, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. 2 Teile. — Derselbe, Gott und Götter. Freiburg i. B. 1885. 1888. 1890. — W. Schmidt, L'origine de l'idée de Dieu. 1. partie. Münster 1908. 1909. — Derselbe, Der Ursprung der Gottesidee. 1. Teil 1912. — V. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. 3 Bde. Freiburg 1914.

Wenn wir nun weiter nach der **metaphysischen Wesenheit Gottes** fragen, so verstehen wir darunter jenes Erste in Gott, worin nach unserer Erkenntnisweise alles übrige, das wir noch von Gott aussagen, seine Wurzel hat, und das ihn vom Geschöpf von Grund aus unterscheidet. Weil unser Verstand die unendliche Einheit und Einfachheit, in welcher Gott alle Vollkommenheit in sich schließt, nicht, wie sie in sich selbst ist, zu denken vermag, so unterscheiden wir vieles in ihm, und unter diesem Vielen suchen wir wie in den geschaffenen Substanzen eines, das als der Grund alles übrigen zu denken ist.

Zur Beantwortung dieser Frage stellen wir folgende Sätze auf:

1. **In Gott als dem Aus-sich-seienden ist die Wesenheit formal identisch mit der Existenz.**

Gott ist der Aus-sich-seiende, aber nicht in dem Sinne, daß er sich selbst hervorgebracht hätte, sonst müßte er gewesen sein, ehe er war; sondern in dem Sinne, daß er durch seine Wesenheit existiert, so daß er die Existenz zur Wesenheit hat oder daß ihm das Sein Natur ist; folglich muß in Gott die Wesenheit mit der Existenz formal zusammenfallen. (Vgl. S. theol. I. q. 3. a. 4.)

2. **Die metaphysische Wesenheit Gottes besteht im subsistierenden Sein.**

Daß Gott das subsistierende Sein ist, ergibt sich unmittelbar aus dem Vorausgehenden. Wenn Gott das Sein zur Wesenheit hat oder wenn ihm das Sein Natur ist, so ist er das Sein selbst (ipsum esse), das nicht in einem anderen aufgenommen ist, sondern unbegrenzt in sich und für sich selbst besteht, das subsistierende Sein. Und weil das Sein die Aktualität und Wirklichkeit bezeichnet, darum müssen wir sagen, Gott ist wesentlich reine Wirklichkeit (**actus purus**).

Im Begriffe des subsistierenden Seins haben wir dasjenige, was unser Verstand als das Erste und als die Grundlage alles anderen in Gott denken muß. Da wir Gott als das Erste, aus sich Seiende erkannten und fragten, worin das Aus-sich-Sein begründet sei, fanden wir, daß Existenz, Wirklichkeit, das Sein selbst seine Wesenheit bilden müsse. Das subsistierende Sein ist es auch, was ihn von allen anderen Wesen grundlegend unterscheidet, da in allen anderen Wesen das Sein die Verwirklichung einer Möglichkeit, etwas Empfangenes ist, weshalb die anderen Wesen nicht **das Sein sind, sondern ein Sein haben**, die Existenz nur als tatsächliche, nicht als Wesenheit und Quellgrund haben. Das subsistierende Sein ist, wie sich im Laufe der Untersuchung zeigen wird, jenes Moment in Gott, aus welchem sich mittelbar oder unmittelbar alle Vollkommenheiten ableiten lassen und welches allen Mangel von Gott ausschließt.

Die **Nominalisten** setzen die Wesenheit Gottes in den Inbegriff aller Vollkommenheiten; aber die Frage ist, welche Vollkommenheit wir als die Wurzel aller übrigen fassen müssen. Die **Scotisten** finden die metaphysische Wesenheit in der wurzelhaften Unendlichkeit (infinitas radicalis), in jener Eigentümlichkeit der göttlichen Natur, durch welche sie notwendig alle Vollkommenheiten im höchsten Grade in sich begreifen soll; andere in der formellen Unendlichkeit (infinitas formalis), in dem aktuellen Ausschluß aller Grenzen nicht bloß von der Wesenheit, sondern auch von allen ihren Eigenschaften; andere in der höchsten Immaterialität und Geistigkeit der göttlichen Substanz; andere darin, daß Gott der subsistierende Verstand oder die subsistierende Erkenntnis ist; wieder andere in der Aseität, dem Aus-sich-sein (a se esse). Aber alle diese Momente sind jedenfalls nicht dasjenige, was wir als das Erste und als den Grund alles anderen in Gott erkennen. Aus dem Begriff des subsistierenden Seins dagegen läßt sich alles dieses ableiten, auch die höchste Geistigkeit, die als positives Sein wie jede andere Vollkommenheit mit der reinen Wirklichkeit schon gegeben ist.[1]

Aus dem Gesagten ergeben sich als Folgerungen:

1. Ist Gott das Sein selbst, der aus sich Seiende und die erste Ursache, so ist es widersprechend, auch auf Gott das Kausalitätsprinzip anzuwenden und von einer „Selbstverwirklichung" Gottes reden zu wollen. Jeder Wirkursache steht das durch sie Verwirklichte als ein anderes gegenüber; auch ist wohl der Akt (actus) früher als die Potenz, nicht aber die Tätigkeit (actio) früher als das Sein. Das „kausale" Forschen der Vernunft ist am Endziele angelangt, wenn es das unbedingte und notwendige Sein gefunden hat; die erste Ursache muß den Grund ihres Seins in sich selber haben. Es kann wohl nach der Beschaffenheit dieser ersten Ursache gefragt werden; aber nach einer Ursache derselben zu forschen, wäre eine Negation des Kausalitätsprinzips. Daher ist es sachlich falsch, das metaphysische Wesen Gottes als reinste Tat, als ewig tätige Verwirklichung seines eigenen Wesens und Daseins zu bestimmen, wie es durch **Schell** (1850—1906) geschehen ist.

2. Wenn wir Gott das Sein selbst, das subsistierende Sein nennen, so sind wir dabei himmelweit von allem Pantheismus entfernt, der alles Seiende mit Gott identifiziert. Denn wir verstehen unter dem Sein selbst nicht das allgemeine, unbestimmte Sein, den abstrakten Begriff, der allem zukommt, sondern das konkreteste, bestimmteste, einzelste Sein, das von allen anderen verschieden ist.

3. Gott fällt nicht unter irgendeine Gattung, sondern ist über jede Gattung erhaben. Wenn Gott unter eine Gattung fallen würde, könnte es nur die Gattung des Seienden sein. Das Seiende ist aber nicht Gattungsbegriff für Gott und das Geschöpf; das ist daraus klar, daß das Sein Gott als dem subsistierenden Sein in einem ganz eigenen einzigartigen Sinne zukommt. (Vgl. S. theol. I. q. 3. a. 5.)[2]

2. Art und Weise unserer Erkenntnis des Wesens Gottes.

Wir haben keine unmittelbare Erkenntnis Gottes, sondern nur eine mittelbare aus den Dingen. Wenn wir Gott auch als das Sein selbst bezeichnen konnten und ihn damit ganz eindeutig und bestimmt bezeichneten und alle Vermengung Gottes mit dem allgemeinen, abstrakten Sein ablehnen, so bleibt doch für unser Erkennen die Fülle des Seins unter der Abstraktheit des Seins-

---

[1] Vgl. M. **Grabmann**, Thomas von Aquin. Kempten 1917. S. 88 ff.
[2] Vgl. oben S. 9.

begriffes verborgen, und wir müssen uns darum umsehen, wie wir die Leere, welche dem bloßen Ausdruck „Seinsfülle" für uns anhaftet, nach bestem Können ausfüllen. Daraus folgt, daß wir Gott nicht durch einen Begriff, sondern durch viele Begriffe zu erkennen suchen müssen; denn auch ein anderer Einzelbegriff steht uns nicht zu Gebote, welcher Gottes Seinsfülle für uns erschöpfte, weil unsere Begriffe von den Geschöpfen genommen sind, in welchen die Vollkommenheit Gottes nur geteilt und teilweise widerstrahlt.

Aus dem gleichen Grunde können unsere Begriffe auf Gott nicht eindeutig Anwendung finden. Sie sind von den Geschöpfen gewonnen, von denen keines der Ursache, die sie hervorgebracht hat, gleichkommt, ja nicht einmal in der Gattung mit ihr übereinkommt. Weil aber Gott zu den Geschöpfen als zu seinen Werken in Beziehung steht und die Geschöpfe Gott ähnlich sind, so können unsere Begriffe im analogen Sinne von Gott ausgesagt werden; unsere Gotteserkenntnis ist also eine analoge. Auch eine abstraktive wird sie genannt, weil sie die von den Dingen abstrahierten Begriffe auf Gott überträgt und nach diesen Begriffen ihn erkennt.

Auf einem dreifachen Wege gelangen wir von den Geschöpfen aus zur Erkenntnis des Wesens Gottes: 1) Auf dem Wege der Bejahung (via affirmationis), indem wir alle Vollkommenheiten, die wir in den geschaffenen Dingen erkennen, Gott zuteilen; die Berechtigung dazu gibt uns einmal der Satz, daß, was in der Wirkung sich findet, vorher in der Ursache sein muß, — dann der Gottesbegriff des reinen Seins, das alles Positive in sich schließt. Auf diesem Wege gelangen wir zu einer positiven Erkenntnis des Wesens Gottes. — 2) Auf dem Wege der Verneinung (via negationis seu remotionis). Weil nämlich die geschöpflichen Dinge solche Wirkungen Gottes sind, die ihrer Ursache nicht gleichkommen, sondern weit unter ihr stehen, ist alles in unseren Begriffen von Gott zu verneinen und fernzuhalten, was unvollkommen und mangelhaft ist. Dadurch erhalten wir von Gott eine negative Erkenntnis. Weil wir aber selbst die reinen Vollkommenheiten in der Unvollkommenheit der Geschöpfe erkennen, darum sagte man häufig, von Gott könnten wir mehr sagen, was er nicht ist, als was er ist. Dem trägt auch der dritte Weg unserer Gotteserkenntnis Rechnung. — 3) Auf dem Wege der Auszeichnung oder Erhöhung (via eminentiae). Wenn wir auch alle Realitäten und Vollkommenheiten positiv von Gott aussagen müssen, so dürfen wir dieselben doch nicht in derselben Weise aussagen, wie sie sich in den Geschöpfen finden, sondern in einer viel höheren, die Geschöpfe überragenden Weise. Darum wurde Gott nach dem Vorgange Platos, namentlich in den Kreisen des Neuplatonismus und der unter dessen Einfluß stehenden Kirchenväter, mit Nachdruck der Überseiende, der Übergeistige, Überweise usw. genannt. — Auf diesem dreifachen Wege also gelangen wir

zu einer wahren Gotteserkenntnis und gewinnen vielerlei Wahrheiten über Gott. Gleichwohl muß unsere natürliche Gotteserkenntnis eine höchst mangelhafte und unvollkommene bleiben, weil eben Gott die Geschöpfe und einen geschaffenen Verstand unendlich überragt.

3. Die Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes.

Wenn wir uns nun in der Schöpfung umschauen, was wir von ihren Eigenschaften und Seinsinhalten auf Gott übertragen dürfen, um seine Seinsfülle unserer Erkenntnis näherzubringen, und auf das doppelte Sein, das uns in der Welt begegnet, das materielle und das geistige, die über die Art unserer Gotteserkenntnis aufgestellten Regeln anwenden, dann kommen wir zu folgenden Wahrheiten:

1. In Gott findet sich keinerlei Körperlichkeit. Da auch der Körper ein Sein hat, trägt er zwar als Seiendes eine Spur und Ähnlichkeit Gottes an sich. Allein der Körper als Körper bedeutet gerade die unterste Stufe des näher bestimmten Seins. Der Körper hat ein ausgegossenes Sein, hat Teile außer Teilen, so daß er aus endlichen und unvollkommenen Teilen bestehend, selber notwendig endlich und höchst unvollkommen ist. Darum ist alle Art von Körperlichkeit unbedingt von Gott auszuschließen. Auch die höhere Form der Körperlichkeit, welche durch die Beseelung des Stoffes bewirkt wird, ist von Gott unbedingt zu verneinen; denn auch hier bleibt Stoff wesentlich Stoff und würde Gott vom Stoff mindestens abhängig gemacht und würde Zusammensetzung in Gott hineingetragen. Wohl aber bedeutet Leben an sich etwas durchaus Positives und muß darum Gott zugeschrieben werden; jedoch Gottes Leben findet sein höchstes geschöpfliches Ebenbild nicht im vegetativen und nicht im sensitiven Leben; sein Leben und Handeln kann unmöglich irgendwie an irgendwelche körperliche Organe gebunden sein. Und wenn auch wir Menschen gleichnisweise von den Augen, Ohren, dem Munde, Arme Gottes sprechen, so müssen wie uns stets bewußt bleiben, daß wir damit von uns Menschen genommene, für uns anschauliche Bilder und Gleichnisse (Anthropomorphismen) gebrauchen und daß zwar, was rein vollkommen daran ist, Erkennen, Wirken, in höchstem Grade Gott zukommt, daß aber alle Unvollkommenheiten -- und solche deuten körperliche Organe ohne weiteres an — von Gott fernzuhalten sind.

Gott ist das höchste, allseits vollkommene Sein. Und da der Materialismus, der nur Stoff kennt, diesen damit zugleich als die höchste Seinsstufe erklären muß, zerschellt er auch an dem Nachweis, daß es ein unbedingt vollkommenes Sein gibt, während der Stoff offensichtlich sehr unvollkommen ist. Mag der Stoff auch als das tatsächlich höchste Existierende ausgegeben werden,

das denkbar Höchste und Vollkommenste ist er sicherlich nicht, weil seine Unvollkommenheiten zu klar zutage liegen. (Vgl. S. theol. I. q. 3. a. 1.)

2. Gott ist der höchste, vollkommenste Geist. — Die Geistigkeit ist die höchste Form des Seins, die wir kennen. Zwar bilden die geistigen Wesen, die uns unmittelbar bekannt sind, die unterste Stufe des Geisterreiches, und selbst diese unsere Seelen kennen wir nur sehr unvollkommen. Aber der Begriff des Geistes an sich bedeutet etwas Positives und schließt keine Unvollkommenheit ein. Geist ist etwas Übermaterielles, er hat sein Sein in sich beschlossen und kann es nicht aufgeben, indem er es in Teile auseinanderlegt. Der Geist hat Leben in sich selbst. Und dieses Leben, das im Erkennen und Wollen sich betätigt, mag es auch wieder in den Formen, die wir unmittelbar kennen, sehr unvollkommen sein, besagt doch an sich Vollkommenheit, die wir darum auf Gott übertragen müssen, weil er ja auch Ursache alles Lebens ist und als höchstes Sein alle Vollkommenheit in sich schließt. Die Krone des geistigen Erkennens ist das Selbstbewußtsein, des geistigen Wollens die Freiheit; auch diese Auszeichnungen des geistigen Lebens müssen wir wieder in höchstem Grade Gott zuschreiben. Später werden wir noch vom göttlichen Erkennen und Wollen zu reden haben und dann deren Vollkommenheiten beleuchten.

3. Gott ist höchste Persönlichkeit. — Die Persönlichkeit Gottes ist die naturgemäße Folgerung aus seiner unendlich vollkommenen Geistigkeit. Denn ein subsistierendes geistiges Wesen ist Persönlichkeit. Gott eignet aber höchste Subsistenz, höchste Selbständigkeit, höchste Vernunft; er ist höchster Herr, der mit absoluter Weisheit und Freiheit mit allem schaltet und waltet; er ist zuhöchst seiner selbst Herr in absoluter Selbsterfassung durch Erkenntnis und Liebe.

Da die Geistigkeit die vornehmste Stufe des Seins ist und Persönlichkeit die Blüte der Geistigkeit bildet, darf bei der Wesensangabe Gottes diese auch als höchste Persönlichkeit bezeichnet werden. Mit der Persönlichkeit Gottes ist zugleich der schärfste Gegensatz gegen die meisten Formen des Pantheismus ausgesprochen. Über diesen selbst werden wir, da er Gott und Welt einssetzt, bei Erörterung des Verhältnisses Gottes zur Welt näher sprechen.[1]

4. Die Einzigkeit Gottes.

Nachdem wir Gott als höchste Persönlichkeit von allem außer ihm klar unterschieden haben, stellt sich uns die Frage in den Weg, ob es nur einen Gott oder mehrere Götter gebe, und zwar auf Grund der Einzigkeit oder Mehrheit der göttlichen Natur.

---

[1] Mit der hier ausgesprochenen Persönlichkeit Gottes wird natürlich in keiner Weise der Dreipersönlichkeit des einen Gottes, welche der christliche Glaube lehrt, vorgegriffen.

Der Polytheismus leugnet die numerische Einheit oder die Einzigkeit der göttlichen Natur und lehrt eine Vielheit von Göttern. Er wird Henotheismus genannt, wenn ein höchster Gott über den andern Göttern angenommen wird. Der Dualismus nimmt zwei höchste Wesen an, ein gutes und ein böses; der Irrtum des Dualismus ist nämlich aus der Frage nach dem Ursprung des Bösen hervorgegangen. Das Böse glaubten viele nicht anders erklären zu können als durch die Annahme eines durch sich seienden bösen Prinzips, das dem guten Prinzip entgegenwirke und so das Böse in der Welt verursache. Dieser Dualismus, der schon bei vielen Völkern des Altertums, wie z. B. bei den Persern und Ägyptern geherrscht hat, ist besonders im 3. Jahrhundert n. Chr. durch den Perser Mani (um 216—276) verbreitet (Manichäismus) und in neuerer Zeit besonders durch Pierre Bayle (1647—1706) verteidigt worden. In etwa verwandt damit sind auch die Gedankengänge derjenigen, welche unter Hinweis auf Zweckwidrigkeiten in der Welt einen weisen Schöpfer derselben bestreiten. Wir beweisen den genannten Irrtümern gegenüber die zwei Sätze:

1. Es ist nur ein Gott; eine Mehrheit von Göttern ist ein Widerspruch. Die Beweise für das Dasein Gottes liefen uns alle in einem Punkte zusammen; jedenfalls ergibt sich aus dem kosmologischen Beweis, daß es ein absolut höchstes Wesen gibt, welches all die Vollkommenheiten in sich schließt, die von den anderen Gottesbeweisen vom höchsten Wesen gefordert werden. Mithin haben wir an sich kein Recht, eine Mehrzahl von höchsten Wesen anzunehmen, da ein einziges genügt und nur eines erweisbar ist. Aber ist nicht wenigstens mit einer Mehrzahl von Göttern als einer Möglichkeit zu rechnen? Auch das ist zu verneinen, wie aus folgendem klar wird.

a) Was wir ohne die Erfahrung nicht zu entscheiden vermögen, ob es notwendig sei, daß überhaupt etwas existiere, das haben wir von der Erfahrung ausgehend als absolut notwendiges Gesetz erkannt: Es existiert notwendig etwas. Dieses Gesetz ist aber ein reales Gesetz, dessen Träger nicht das Nichts sein kann, sondern eben das notwendige Sein selbst, dessen Existenz das Gesetz beweist. Wie aber das Gesetz nur eines ist, so auch das, worin das Gesetz realisiert ist. Die Erfüllung des Gesetzes ist durch dasselbe notwendige Sein, welches das reale Gesetz ist, schon gegeben und durch dasselbe allein gegeben; würde es außerdem von anderen erfüllt, dann wären diese von dem einen als ihrem Gesetze abhängig, also selbst nicht mehr höchste, absolut selbständige Wesen. — b) Mehrere göttliche Wesen müßten einander absolut unabhängig und selbständig gegenüberstehen und würden ebendadurch sich gegenseitig Schranken setzen, also nicht mehr wahrhaft göttliche Wesen sein. Also kann es nur ein einziges höchstes unendliches Wesen geben, zu dem alles außer ihm im Verhältnis unbedingter Abhängigkeit steht. — c) Gäbe es ferner mehrere Götter, so müßten sie sich voneinander unterscheiden; das aber, wodurch sie sich unterscheiden würden, könnte nur eine Vollkommenheit sein, die der eine besäße, der andere nicht. Ein Wesen aber, dem eine einfache Vollkommenheit fehlte, wäre nicht mehr unendlich vollkommen; also kann das

unendlich Vollkommene nur eines sein. Also gibt es nur einen einzigen Gott.

Einen anschaulichen Hinweis auf die Einheit Gottes bietet die Einheit der Weltordnung. Der hl. Thomas führt diesen Beweis aus: „Alles Seiende erweist sich einander zugeordnet, indem eines dem andern dient. Was aber verschieden ist, würde sich nicht zur Einheit der Ordnung zusammenfinden, wenn es nicht von einem Einen geordnet würde. Denn besser werden viele Dinge zur Einheit der Ordnung geführt durch ein Wesen als durch viele, weil an sich das Eine Ursache der Einheit ist und das Viele nur nebenbei, insofern es nämlich irgendwie eines ist. Da also das Erste das vollkommenste Wesen ist und an sich, nicht bloß nebenbei, ergibt sich notwendig, daß die erste Ursache der einheitlichen Ordnung aller Dinge nur eine ist. Und das ist Gott." (S. theol. I. q. 11. a. 3.)

2. Der Dualismus der Manichäer ist widersinnig. — Während wir in der Einheit der Weltordnung einen anschaulichen Beweis für die Einzigkeit des Weltschöpfers sehen, sucht der Dualismus der Manichäer in der Zwiespältigkeit der Welt seine Rechtfertigung. Allein ganz unabhängig von der Erklärung, welche für diese Zwiespältigkeit gegeben wird, ist der Manichäismus in sich unmöglich. Denn ein unendliches, wesentlich böses Prinzip ist ein Widerspruch. Ein unendlich Böses könnte nur darin bestehen, daß es die Güte durchaus ausschließt. Was aber das Gutsein absolut ausschließt, das schließt auch das Sein absolut aus; was aber das Sein absolut ausschließt, ist das absolute Nichts. — Auch dahin umgestaltet, daß das böse Prinzip nicht alles Gutsein ausschließt, sondern nur im höchsten Grade zum Bösen geneigt ist, entgeht die manichäische Lehre dem Widerspruch nicht; denn ein aus sich seiendes notwendiges Wesen besitzt notwendig die höchste Vollkommenheit; folglich müßte das höchste Übel zugleich das höchste Gut sein. Somit ergibt sich für die Erklärung des Bösen in der Welt nur die Möglichkeit, daß es als Böses nur von einem endlichen, unvollkommenen Prinzip stammt, wodurch es allerdings beziehungsweise auch das höchste Sein, das ja Ursache alles Endlichen ist, als Prinzip hat. Weiter haben wir darüber bei Erörterung des göttlichen Wollens zu reden, wo uns auch das Übel als Gegenstand des göttlichen Wollens begegnen wird.

5. Die Eigenschaften des göttlichen Seins.

Wenn wir von Eigenschaften (Attributen) Gottes reden, verstehen wir darunter jene Vollkommenheiten, die für unser Erkennen aus der Natur Gottes hervorgehen. Obwohl zwischen der göttlichen Wesenheit und ihren Eigenschaften und wiederum zwischen diesen untereinander kein realer Unterschied angenommen werden darf, so sind die Attribute doch nicht bloße Namen für ein und dieselbe Sache, sondern es ist ein virtueller Unterschied zwischen ihnen, d. h. diese Begriffe haben einen verschiedenen Inhalt, indem jede Eigenschaft dasselbe unendliche Sein nach einer anderen Be-

ziehung erfaßt. Wir sagen also nicht dasselbe von Gott aus, wenn wir ihn weise und wenn wir ihn gerecht nennen, sondern etwas Verschiedenes.

Die Eigenschaften Gottes werden verschieden eingeteilt, so in absolute und relative, je nachdem sie Gott an und für sich zukommen oder nur nach seiner Beziehung zur Welt. Die relativen Eigenschaften sind deshalb nicht absolut notwendig, sondern nur hypothetisch, d. h. unter der Voraussetzung der Schöpfung, Gott eigen. Sie bringen in Gott keine Veränderung hervor, weil sie nur das Verhältnis der Geschöpfe Gott gegenüber zum Ausdruck bringen; die Beziehung ist nur auf seiten der Geschöpfe eine reale. Diese Eigenschaften kommen darum Gott auch nicht von Ewigkeit zu, sondern in der Zeit, weil ihr Grund, die Welt, zeitlich ist. (S. theol. I. q. 13. a. 7.)

Wir behandeln hier zunächst die absoluten Eigenschaften Gottes, die relativen in der Hauptsache erst im dritten Teil, wenn wir vom Verhältnis Gottes zur Welt reden. Die absoluten Eigenschaften Gottes teilen wir ein in solche des göttlichen Seins und in solche des göttlichen Lebens, nämlich in Eigenschaften des göttlichen Erkennens und des göttlichen Wollens. Dabei leitet uns die Analogie mit dem geschaffenen Geist, wobei wir uns klar bewußt bleiben, daß Gott nicht bloß Leben hat, sondern wesenhaftes Leben ist. Was wir unter den Eigenschaften des göttlichen Seins aufführen, bildet im ganzen gleichsam den negativen Weg der Erkenntnis des göttlichen Wesens, von dem oben die Rede war, wiewohl diese Negationen, weil sie Unvollkommenheiten von Gott fernhalten, Vollkommenheiten bedeuten; sie sind Eigenschaften Gottes, sofern wir ihn als höchstes Sein und höchsten Geist bezeichnen, sie sind darum auch auf die Eigenschaften des göttlichen Lebens anzuwenden.

a) Die Einfachheit Gottes.

Einfach ist nicht der Gegensatz von ausgedehnt, wie die Cartesianer meinen, sondern von zusammengesetzt. Einfach ist dasjenige, was nicht aus Teilen besteht und darum unteilbar ist. Als Beispiel der Einfachheit liegt uns am nächsten unsere eigene Seele. Indes auch sie weist zwar nicht eine Zusammensetzung aus Wesensbestandteilen auf, aber doch Zusammensetzungen anderer Art; es findet sich in ihr eine Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein, Substanz und Akzidens, Natur und Subsistenz, Potenz und Akt. Wir verneinen von Gott auch jede derartige Zusammensetzung und teilen damit Gott die ontologische Einheit in der höchsten und vollkommensten Weise zu.[1] Daß es in Gott keinerlei Zusammensetzung zwischen Wesenheit und Dasein gibt, ist klar, da in ihm beide formal identisch sind. Daß in Gott auch keinerlei

[1] Siehe oben S. 14 f.

andere Zusammensetzung möglich ist, folgt daraus, daß er das Sein selbst, die reine Wirklichkeit ist. Denn wo immer irgendeine Zusammensetzung, dort ist auch Potentialität, Unvollkommenheit, welche durch Hinzukommendes ergänzt und beseitigt werden muß, aber nicht durchaus beseitigt werden kann, weil das Hinzukommende selbst an sich unvollkommen ist, wieder verloren gehen kann und dem durch dasselbe Vervollkommnete doch innerlichst seine Potentialität und Unvollkommenheit bleibt.

b) Die Unendlichkeit Gottes.

Der Bezeichnung Gottes als des Unendlichen haben wir uns bereits bisher häufig bedient; es gilt eigentlich nur mehr, diese Eigenschaft in Reihe und Glied zu stellen. Unendlich wird Gott genannt nicht mit Bezug auf die Größe (Quantität) im eigentlichen Sinne, auch nicht im Sinne von Thomas Hobbes (1588–1679), als ob wir Gott unendlich nennten, weil wir die Grenzen seiner Vollkommenheit nicht kennten, überhaupt nicht im Sinne irgendwelcher Unbestimmtheit. Wie endlich (finitum) dasjenige ist, was Grenzen oder Schranken hat, so unendlich (infinitum) dasjenige, was der Grenzen und Schranken an sich entbehrt. Die Unendlichkeit in diesem Sinne sagen wir von Gottes Wesenheit selbst und damit auch von allen seinen absoluten Eigenschaften aus; sie bezeichnet uns die Fülle des Seins und der Vollkommenheit; durch die Unendlichkeit ist mithin jede Schranke und Grenze des Seins und jede Unvollkommenheit von Gott ausgeschlossen.[1]

Daß Gott unendlich ist, folgerten und folgern wir vor allem daraus, daß er das Sein selbst ist, also die ganze Fülle des Seins in sich begreift. Das Sein selbst schließt jede Negation, also jede Grenze und Schranke aus. In Gott gibt es keine von der Existenz zu unterscheidende Wesenheit, die erst den Umfang der Existenz anzeigte und umschriebe. — Wir fügen weiter hinzu: Jede Grenze und Schranke müßte entweder in einer äußeren Ursache oder in Gott selber ihren Grund haben. Das erstere ist undenkbar, weil Gott vor allem ist, was außer ihm ist; das zweite ist durch Gottes Wesenheit ausgeschlossen. Gott kann auch von seiner Unendlichkeit niemals etwas verlieren, weil er absolut einfach ist. Dieser Bund zwischen Einfachheit und Unendlichkeit kommt treffend zum Ausdruck im Begriff des Seins selbst, weil dieser Begriff ebenfalls absolut einfach ist und alle Vollkommenheit in sich begreift.

Weil Gott in jeder Hinsicht unendlich ist, dürfen wir ihm nur die reinen Vollkommenheiten (perfectiones simplices) zuschreiben, deren Begriff an sich keinerlei Negation einschließt, wie Leben, Geistigkeit, Freiheit, Persönlichkeit. Die sogenannten gemischten Vollkommenheiten

[1] Siehe oben S. 19 f.

(perfectiones mixtae) schließen eine Unvollkommenheit ein und damit eine höhere Vollkommenheit aus, z. B. Körperlichkeit, vegetatives oder sensitives Leben; sie kommen Gott nicht formal als solche zu, sondern nur soweit sie eine Vollkommenheit besagen. Aber auch die einfachen Vollkommenheiten sind in Gott nicht in gleicher Weise wie im Geschöpfe; im Geschöpf sind sie beschränkt und zum Teil akzidentell, in Gott sind sie unbeschränkt und substantial. Deshalb nennen wir Gott das Sein, die Weisheit, die Güte, die Geschöpfe dagegen seiend, weise, gut.

c) Die Unveränderlichkeit Gottes.

Von dem sagen wir, daß es sich ändert, was sich „in sich selbst" anders zu verhalten beginnt, was von einem Zustand zu einem andern übergeht; dagegen nennen wir unveränderlich, was immer sich gleichbleibt. Die Veränderung ist eine substantiale, wenn eine Sache der Substanz nach eine andere wird; eine akzidentelle, wenn die Substanz dieselbe bleibt und nur die Akzidenzien sich ändern. Damit etwas schlechthin unveränderlich heißen kann, muß nicht nur absolutes Entstehen und Vergehen und jede Wesensänderung, sondern auch jede akzidentelle Veränderung von ihm ausgeschlossen sein.

Gott allein ist in jeder Hinsicht unveränderlich. Denn Gott ist niemals entstanden, weil er das erste Sein ist; er kann nie vergehen, weil er das notwendige Sein ist; er kann weder eine substantiale Wesensänderung noch irgendwelche akzidentelle Veränderung erleiden, weil er absolut einfach ist. Wäre Gott veränderlich, so würde er an Vollkommenheit entweder zu- oder abnehmen; das eine wie das andere ist unmöglich.

Auf den Einwand, daß es eine Veränderung in Gott ist, wenn er zu schaffen beginnt, und wiederum, wenn er zu schaffen aufhört, ist zu erwidern: Gott ist tätig durch seinen Verstand und Willen, welche aber nie in Potenz, sondern ein einziger, ewiger Akt sind. Wenn wir darum sagen, daß Gott etwas tut oder nicht mehr tut, so heißt das nichts anderes, als daß aus dem ewigen Willen Gottes eine neue Wirkung hervorgeht oder eine Wirkung nicht mehr hervorgeht; er selbst hat durch den ewigen Akt seines Willens die ganze Reihe dessen bestimmt, was in der Zeit entsteht.

d) Die Ewigkeit Gottes.

Mit der Unveränderlichkeit Gottes ist aufs engste verbunden seine Ewigkeit. Die Ewigkeit im eigentlichen Sinne des Wortes ist eine Dauer ohne Möglichkeit von Anfang und Ende und Aufeinanderfolge. Gott allein ist ewig im eigentlichen Sinne. Gerade mit Rücksicht auf Gott, dessen Sein Geistigkeit und damit Leben ist, ist die Ewigkeit definiert worden als vollkommener Besitz eines unendlichen Lebens ohne jegliches Nacheinander.[1] Daß Gott diese Ewigkeit zukommt, folgt aus seiner Unendlichkeit und Unveränderlichkeit, die wie vom Sein so vom Leben Gottes gelten. Gott besitzt sein unendliches Leben ganz und gar zumal

[1] Vgl. oben S. 40.

in einem einzigen einfachen, unendlichen Jetzt. Daß Gott allein diese Ewigkeit im eigentlichen Sinne zukommt, folgt aus der Bedingtheit und Veränderlichkeit aller Dinge außer ihm.

e) Die Unermeßlichkeit Gottes.

Wie die Ewigkeit alles Zeitliche von Gott fernhält, so zeigt ihn die Unermeßlichkeit erhaben über Ort und Raum; Gott ist absolut unräumlich und überräumlich. Newton und dessen Schüler Clarke setzten die Unermeßlichkeit Gottes dem von ihnen angenommenen absoluten Raum gleich, der allen Dingen vorausgehe und alle umfasse. Das heißt aber Gott ins unendliche teilbar machen, während er in jeder Hinsicht unteilbar ist; und während der Raum das wesentliche Außer- und Nebeneinander ist, ist Gott das absolute Insichsein. Das alles ist mit der höchsten einfachen Geistigkeit Gottes schon gegeben. — Wie aber der geschaffene, wiewohl wesentlich unräumliche Geist doch der Beziehung zum Raum nicht entbehrt, insofern seine jeweilige Gegenwart und Wirksamkeit gewisse Raumgrenzen nicht überschreitet, wenn er auch innerhalb derselben nicht in räumlicher Weise gegenwärtig ist (definitive Gegenwart), so bedeutet auch die Unermeßlichkeit Gottes keineswegs die Unmöglichkeit jeglicher Beziehung Gottes zum Raume. Vielmehr ist Gott, selbst unräumlich, der Ort alles Räumlichen; weil alles Räumliche nur von ihm Dasein und Dauer haben kann. Mit der Erschaffung der Welt wird Gott ohne weiteres allen Dingen und Orten dieser Welt innerlichst gegenwärtig. Insofern aber keine Welt, sie mag noch so groß sein, ja ins unendliche wachsen, je Gottes Gegenwart erschöpft oder die Grenzen derselben zu überschreiten vermag, reden wir von der Unermeßlichkeit als einer absoluten Eigenschaft Gottes. Gott ist unräumlich der Raum aller Dinge, der Körper und der Geister; alle Geschöpfe müssen sagen: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir."

6. Das göttliche Leben und seine Eigenschaften.

Leben besagt, wenn wir von den Unvollkommenheiten des Lebens, das unmittelbar bekannt ist, absehen, an sich eine Vollkommenheit. Für Gott, den reinsten Geist, kann nur die vollkommenste Form des Lebens, das geistige, in Frage kommen. Das geistige Leben betätigt sich im Erkennen und Wollen, die wiederum an sich, wenn wir von den uns bekannten unvollkommenen Formen des Erkennens und Wollens absehen, reine Vollkommenheiten sind. Vom Leben Gottes sprechen heißt also sprechen vom göttlichen Erkennen und vom göttlichen Wollen und ihren Eigenschaften. Als Eigenschaften des göttlichen Erkennens besprechen wir Allwissenheit und Wahrheit, als Eigenschaften des göttlichen Wollens Freiheit, Güte (Heiligkeit) und Allmacht.

a) Das göttliche Erkennen (Allwissenheit und Wahrheit Gottes).

Beim göttlichen Erkennen kommt zuerst sein Gegenstand und die Art und Weise des Erkennens in Frage. Wir stellen über den Gegenstand der göttlichen Erkenntnis folgende Sätze auf:

1. Gott begreift sich selbst vollkommen und ist das erste und eigentümliche Objekt seiner Erkenntnis.

Gott hat Erkenntnis von Ewigkeit her; von Ewigkeit her aber ist nur er selbst; er ist das Erste von allem, was da ist, und ist der lebendige Inbegriff alles außer ihm Möglichen. Darum kann nur er selbst von Ewigkeit her der eigentliche Gegenstand seines Erkennens sein. — Zur Vollkommenheit der Erkenntnis gehört, daß sich seine Ordnung mit der Ordnung des Seins deckt; Gott ist aber die erste Ursache von allem; also muß Gott zuerst sich selbst erkennen und in sich alles andere. — Das Erkennen ist um so vollkommener, je vollkommener sein erstes und eigentliches Objekt ist; folglich muß das göttliche Erkennen als das vollkommenste den vollkommensten Gegenstand, d. i. Gott selbst, zum ersten und eigentlichen Objekt haben.

Ist das erste und eigentliche Objekt der göttlichen Erkenntnis Gott selbst, so ergibt sich die Folgerung, daß der Akt der Selbsterkenntnis in Gott nicht wie beim Menschen ein indirekter und reflexer ist und nicht die direkte Erkenntnis eines andern Objektes zur Voraussetzung hat. Es ist darum falsch, wenn die neuere Philosophie behauptet, um zum Selbstbewußtsein zu kommen, müsse Gott entweder die Welt aus sich hervorgehen lassen und sich entgegensetzen, wie die Pantheisten meinen, oder seine Substanz verdoppeln und sich gegenüberstellen, wie Günther lehrte. Das Selbstbewußtsein Gottes ist vielmehr ein unmittelbares und vollkommenes Sichselbstbegreifen.

2. Gott erkennt alles innerlich Mögliche. — Da Gott sich selbst vollkommen erkennt, so erkennt er sich nicht bloß, wie er in sich ist, sondern auch wie er nachahmbar ist nach außen; das Erkennen dieser Nachahmbarkeit gibt aber die idealen Wesenheiten aller möglichen Dinge; folglich erkennt Gott alle möglichen Dinge; und weil er sie auf das vollkommenste erkennt, so erkennt er auch, was für dieselben möglich ist, alle möglichen Beziehungen und Veränderungen derselben. — Gott erkennt ferner alles äußerlich Mögliche. Äußerlich möglich ist etwas dadurch, daß eine Ursache besteht, die es hervorbringen kann; Gott aber begreift vollkommen alle Ursachen, sowohl sich selbst, die ungeschaffene Ursache, oder seine Macht als auch die geschaffenen Ursachen.

3. Gott erkennt alles Wirkliche außer sich, das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige, und zwar naturnotwendiges wie freies.

Daß Gott alles Wirkliche erkennt, bedarf für den vollkommensten Verstand keines Beweises. Bezüglich der Erkenntnis alles Gegenwärtigen und Vergangenen findet unser Denken auch keine Schwierig-

keit; denn alle Beschränktheit, alles Vergessen ist offenbar unvereinbar mit dem göttlichen Wissen. Alles Vergangene und Gegenwärtige war aber einmal zukünftig, und da wir alle Veränderung vom göttlichen Wissen fernhalten müssen, mußte Gott alles von Ewigkeit her vorauswissen, wie wir ihm auch das Vorauswissen des von unserer Gegenwart aus Zukünftigen nicht absprechen dürfen. Für das notwendig Zukünftige besteht ebenfalls wieder keine Schwierigkeit. Gott hat durch den Beschluß seines Willens die natürlichen Ursachen hervorgebracht und ihnen die Kraft zum Wirken gegeben und auch das Verhältnis dieser Ursachen zueinander geordnet; folglich erkennt er in jenem Willensbeschluß diese Ursachen vollkommen, also auch die Wirkungen, die notwendig aus ihnen hervorgehen, oder das notwendig Zukünftige.

Die eigentliche Schwierigkeit beginnt für unser Denken erst beim Vorauswissen Gottes bezüglich des freien Zukünftigen. Wir müssen jedoch daran festhalten, daß Gott auch das freie Zukünftige von Ewigkeit her mit unfehlbarer Gewißheit vorausweiß. Denn ohne Zweifel stellt das Vorauswissen des freien Wirkens der geschaffenen Ursachen eine Vollkommenheit dar, und weil wir Gott alle Vollkommenheit zuschreiben müssen, muß ihm auch diese eignen. Ferner würde im entgegengesetzten Fall eine Änderung im Erkennen Gottes einsetzen, in unserem Fall ein Wachstum, indem Gott das vorher zwar als möglich Erkannte erst bei dessen Wirklichwerden als wirklich erkennen würde, was mit der Unveränderlichkeit Gottes nicht vereinbar erscheint. Schon wir Menschen können übrigens mit oft großer Wahrscheinlichkeit spätere freie Taten anderer Menschen voraussagen; um so mehr muß Gott eine abgeschlossenes Wissen über alle freien geschöpflichen Wirkungen besitzen. Die Unsicherheit des göttlichen Wissens über die freien zukünftigen Handlungen der Geschöpfe würde sich auch in der Weltregierung Gottes geltend machen.

Erkennt Gott das freie Zukünftige mit unbedingter Sicherheit, dann ebenso auch das bedingt Zukünftige (futuribilia), d. h. das, was geschehen würde, wenn gewisse Tatsachen eintreten würden, die aber in Wirklichkeit nicht eintreten, mag nun der Zusammenhang zwischen dem Bedingenden und Bedingten ein an sich notwendiger oder ein freier sein. — Endlose wissenschaftliche Fehden knüpfen sich an die Frage, wie sich geschöpfliche Freiheit und ewiges göttliches Vorauswissen miteinander vereinbaren lassen. Hält man an der göttlichen Allwissenheit fest, dann scheint die Freiheit der geschöpflichen Handlungen unmöglich zu werden; denn, sagt man, wenn Gott untrüglich vorausweiß, daß ein Geschöpf diese oder jene bestimmte Handlung zu einer gewissen Zeit setzt oder unterläßt, so ist es wegen der Unfehlbarkeit des göttlichen Vorauswissens unmöglich, daß das Vorausgewußte nicht eintritt; mithin ist die betreffende Handlung oder Unterlassung notwendig und nicht mehr frei. Dieses Bedenken erledigt sich nicht allzu schwer durch die Betrachtung der Natur der hier obwaltenden Notwendigkeit. Die hier herrschende Notwendigkeit ist nämlich eine logische, weil, wenn das eine wahr ist, daß Gott etwas vorausweiß, auch das andere wahr sein muß, daß dieses Etwas geschieht; sie ist aber nicht eine physische,

welche unmittelbar im handelnden Subjekt wirksam wäre und dasselbe notwendig bestimmte; nur letztere Notwendigkeit aber würde die Freiheit aufheben. Die logische Notwendigkeit, die mit dem Vorauswissen gegeben ist, hebt die Freiheit ebensowenig auf, als die sichere Erkenntnis einer gegenwärtig sich frei vollziehenden oder einer vergangenen Handlung dieser die Freiheit raubt.

Ungleich dunkler ist das Problem in umgekehrter Richtung: Wenn gewisse Handlungen der Geschöpfe unbezweifelbar frei sind, wie ist dann ein unfehlbares Vorauswissen derselben durch Gott möglich? Das Vorauswissen der notwendigen Ereignisse erklärt sich aus dem Durchschauen der notwendig wirkenden Ursachen; ein gleiches Durchschauen scheint jedoch bei den freien Ursachen nicht möglich; nur die möglichen Wirkungen, nicht die der freien Entscheidung anheimgegebenen tatsächlichen Wirkungen scheinen dem unfehlbaren Vorauswissen zugänglich. Es fehlt nicht an Erklärungsversuchen, welche, auf die notwendige göttliche Mitwirkung bei allem geschöpflichem Handeln sich stützend, das Mittel, in dem Gott die freien Handlungen der Geschöpfe vorausschaut, in der Erkenntnis seiner eigenen freien göttlichen Entschlüsse zu jener Mitwirkung suchen. Damit wird aber die Freiheit der geschöpflichen Handlungen bedroht oder, wo sie festgehalten wird, zum Geheimnis gestempelt. Natürlicher erscheint es, sich für den anderen Weg zu entscheiden: Wenn wir für die göttliche Erkenntnis notwendiger Wirkungen der zweiten Ursachen das Durchschauen dieser Ursachen als Grundlage gelten lassen, dann wird es bei den freien Ursachen nicht anders sein. Die größte Bestimmtheit, mit der ich auf Grund meiner guten Kenntnis eines Menschen eine gewisse Handlung desselben voraussage, ist kein Zeichen, daß bei der betreffenden Handlung dieser Mensch unter einem Zwange handelt. Ferner sind diejenigen Handlungen am freiesten, die auf gründlichster Kenntnis der Umstände beruhen; mithin bieten gerade sie einem Geiste, der sowohl diese Kenntnis wie die absolute Kenntnis des Subjekts besitzt, am meisten Anhaltspunkte zur Vorausberechnung des Ausfalles der Entscheidung. Die sogenannten gänzlich unberechenbaren Handlungen sind aber keineswegs die freiesten, sondern Eingebungen launenhafter Willkür, bedingt durch das Spiel der Vorstellungs- und Gefühlsassoziationen, und darum einem diesen subjektiven Assoziationsmechanismus durchdringenden Geist im vorhinein berechenbar. Diese Erklärung des Vorauswissens der freien geschöpflichen Handlungen scheint uns naturgemäßer und, soweit ein dunkler Rest bleibt, das Geheimnis an seinem richtigen Platz zu lassen.

Zur Vollkommenheit der Erkenntnis gehört nicht nur der Umfang des Erkannten, sondern auch die Art, wie eine Erkenntniskraft ihren Gegenstand erfaßt. Wegen ihrer absoluten Vollkommenheit kann es in der göttlichen Erkenntnis kein Nacheinander geben, ebenso keine Abstraktion, keine Ableitung von Wahrheiten, keine besonderen Erkenntnisanlagen. Die göttliche Erkenntnis muß sich vielmehr in einem einzigen Akte, der mit der göttlichen Substanz real identisch ist, auf alles Erkennbare erstrecken; sie ist ein schlechthin einfaches, ewiges, unveränderliches Schauen alles Wahren. Gott ist die subsistierende Erkenntnis und darum reinste, alle Vollkommenheit der Erkenntnis in sich begreifende Erkenntnis. Das zeigt sich vor allem im Mittel der göttlichen Erkenntnis.

Beim menschlichen Erkennen läßt sich unterscheiden ein „Mittel, wodurch“ (medium quo) und ein „Mittel, worin“ (medium in quo) wir erkennen. Zu ersterem gehört beim sinnlichen Erkennen

schon das Organ, allgemein aber die Erkenntnisform, jene Veränderung, welche das Erkenntnisvermögen in sich erleiden muß, um eine Erkenntnis zu haben; unter letzterem versteht man das, in welchem anderes erkannt wird, weil es selbst erkannt zur Erkenntnis eines anderen führt. Wenn wir diese Unterscheidung auf das göttliche Erkennen anwenden, dann ergibt sich der Satz: Das göttliche Erkennen hat kein anderes Erkenntnismittel, wodurch und worin es alles Wißbare erfaßt, als die einfache göttliche Wesenheit. Gäbe es in Gott eine von seiner Wesenheit real verschiedene Erkenntnisform, dann würde dadurch eine Zusammensetzung in Gott hineingetragen und seine reine Wirklichkeit getrübt. Darum ist sowohl das Erkennen selbst wie die Erkenntnisform eins und dasselbe mit der göttlichen Wesenheit, und wir können sagen, daß es in Gott nur eine Erkenntnisform gibt für alles, was er erkennt. Der göttliche Verstand ist durch die mit ihm real identische Wesenheit wie durch eine Erkenntnisform aufs vollkommenste zum Erkennen bestimmt. — Für Gott ist seine Wesenheit auch das Mittel, worin er alles erkennt, sich selbst und alles andere außer sich. Indem Gott sich erkennt, erkennt er sich vollkommen, darum auch als Wirkursache, als Vorbild und als Ziel alles Möglichen und alles Wirklichen außer sich. Das Wirkliche außer sich schaut er in dem Beschlusse seines freien Willens, gewisse Wesenheiten außer sich zu verwirklichen. Indem also Gott sich selbst schauend erkennt, schöpft er auch alles von ihm Verursachte nach seiner Erkennbarkeit restlos aus. Wie der Mensch Gott aus den Geschöpfen erkennt, so erkennt Gott die Geschöpfe aus sich selbst. Wie sich aus dem Vorausgehenden ergibt, ist in Gott erkennendes Subjekt, erkanntes Objekt, Erkenntniskraft, Erkenntnisakt, Erkenntnismittel alles real eins und dasselbe.

Daß von Gott alle Unsicherheit und um so mehr aller Irrtum ferngehalten werden muß, ist in der unendlichen Vollkommenheit derselben eingeschlossen. Wahrheit ist ja an sich wesentliche Eigenschaft jedes echten Erkennens; sie muß sich also im göttlichen Erkennen im höchsten Grade finden. Wahr heißt zunächst und im eigentlichen Sinne die Erkenntnis (logische Wahrheit). Außerdem wird von der Wahrheit der seienden Dinge selbst gesprochen, entweder weil sie der Idee entsprechen, welche sie verwirklichen sollen, oder weil sie geeignet sind, im Erkennenden eine wahre Erkenntnis von sich zu erzeugen (ontologische Wahrheit).[1] Im einen wie im anderen Sinne kommt Gott die Wahrheit im höchsten Grade zu.

1. Gott ist nicht bloß ontologisch wahr, er ist die ontologische Wahrheit selbst und die erste ontologische Wahrheit.

---

[1] Vgl. oben S. 17 ff.

a) Ein Ding ist erstens dadurch wahr, daß es mit seiner Idee übereinstimmt, und es ist um so wahrer, je genauer diese Übereinstimmung ist. Nun hat aber einerseits der göttliche Verstand die höchste und die vollkommenste Erkenntnis davon, was Gott ist, anderseits ist das Sein Gottes der Idee Gottes im göttlichen Verstand nicht bloß nachgebildet, sondern mit ihr sachlich identisch; folglich kommt Gott die ontologische Wahrheit in der höchsten Weise zu.

b) Ein Ding ist zweitens dadurch wahr, daß es geeignet ist, einem Erkennen sich offenbar zu machen und ihm eine wahre Erkenntnis von sich beizubringen; die göttliche Wesenheit aber macht sowohl sich selbst als auch alles andere, was ist und sein kann, dem göttlichen Erkennen offenbar, da Gott sowohl sich als alles andere durch seine Wesenheit erkennt.

c) Gott ist all das, was er hat; darum muß er nicht bloß ontologisch wahr, sondern die ontologische Wahrheit selbst sein. Ferner ist es ein Satz der Ontologie: Wahres und Seiendes lassen sich vertauschen. Je mehr darum einem Dinge das Sein zukommt, um so mehr auch die ontologische Wahrheit; und wer das Sein ist, der muß auch die Wahrheit sein.

d) Die Dinge sind dadurch wahr, daß sie mit den Ideen übereinstimmen, die Gott in seinem Geiste trägt; Gott bildet aber die Ideen von den Dingen nicht willkürlich, sondern nach seiner Wesenheit als dem Vorbilde von allem, was ist und sein kann; von der Wesenheit Gottes leitet sich darum alle Wahrheit des Seins in den Dingen her; Gott ist somit die erste ontologische Wahrheit, d. i. Ursache aller Wahrheit in den Dingen.

2. Die göttliche Erkenntnis ist nicht bloß in der höchsten Weise wahr, sondern die Wahrheit selbst und allein voll und ganz wahr.

a) Das Erkennen ist dadurch wahr, daß es mit der erkannten Sache übereinstimmt; das göttliche Erkennen aber ist mit der göttlichen Wesenheit, seinem Gegenstand, ein und dasselbe; Gott kommt somit die Wahrheit der Erkenntnis in der höchsten Weise zu.

b) Die Wahrheit ist die erste und notwendigste Vollkommenheit der Erkenntnis; soweit die Erkenntnis von der Wahrheit abweicht, hört sie auf, Erkenntnis zu sein; die Erkenntnis Gottes ist aber absolut vollkommen und unendlich; folglich muß ihre Wahrheit die absolut höchste sein; und wenn Gott die subsistierende Erkenntnis ist, muß er auch die subsistierende Wahrheit sein.

c) Die Erkenntnis Gottes allein ist so wahr, daß ihr nicht bloß nichts von Irrtum beigemischt ist, sondern daß sie auch die Dinge nach ihrer ganzen Erkennbarkeit, d. h. nach allen ihren Beziehungen erfaßt, während jedes Geschöpf, wenn nicht der Wirklichkeit nach, so doch der Möglichkeit nach dem Irrtum unter-

worfen ist und auch die geschaffenen Dinge einschließlich sich selbst nur teilweise und sehr unvollständig und unklar erkennt.

b) Das göttliche Wollen (Freiheit, Güte, Allmacht Gottes).

Erkennen und Wollen sind die Lebenstätigkeiten des Geistes. Und wie die Erkenntnis Gottes die vollkommenste ist, so muß auch sein Wollen das vollkommenste sein. Alle Akte, welche eine Unvollkommenheit einschließen wie Hoffnung, Trauer u. dgl., müssen von ihm ausgeschlossen werden. Ebenso dürfen ihm zur Bezeichnung seiner Vollkommenheit nur jene Tugenden formell, aber mit Ausschluß jeder geschöpflichen Unvollkommenheit, zugeteilt werden, die begrifflich keine Unvollkommenheit einschließen. Auch muß der Wille Gottes reiner Akt und ganz und gar unveränderlich sein und sich in einem einzigen Akte betätigen, der mit der göttlichen Natur zusammenfällt. Gott ist also wie die Erkenntnis, so auch das Wollen oder, da die Liebe der Grundakt des Willens ist, die Liebe.

Die Vollkommenheit des göttlichen Wollens ist zunächst näher aufzuzeigen an seinem Objekt. Wir stellen über das Objekt des göttlichen Wollens folgende Sätze auf:

1. Das erste und eigentliche Objekt des göttlichen Wollens ist Gott selbst.

a) Erstes und eigentliches Objekt des Wollens ist dasjenige, was um seiner selbst willen gewollt wird und was den Willen bewegt, das übrige zu wollen; wäre darum Gott nicht selbst erstes Objekt seines Wollens, so wäre etwas anderes für ihn Ursache des Wollens; damit aber wäre das Wollen Gottes und folglich, da Gottes Wollen sein Sein ist, auch das Sein Gottes von einem anderen abhängig, was ein Widerspruch ist.

b) Das eigentliche Objekt entspricht dem Willen in der Weise, daß es ihm gleichkommt, denselben gleichsam ausmißt und ausfüllt; den göttlichen Willen kann aber nichts ausfüllen als die göttliche Wesenheit, denn er ist unendlich wie diese selbst; also ist das eigentliche Objekt des göttlichen Wollens Gott selbst.

2. Gott liebt sich selbst mit Notwendigkeit.

a) Gott als das höchste Gut ist das für den göttlichen Willen voll entsprechende Objekt; nun kann aber kein Vermögen gleichgültig sein gegenüber seinem entsprechenden Objekt; folglich liebt Gott sich selbst mit Notwendigkeit, — nicht aus blindem Naturtrieb, sondern auf Grund der vollkommensten Erkenntnis seiner unendlichen Güte.

b) Der Besitz seiner selbst als des höchsten Gutes bildet die göttliche Glückseligkeit; gegen seine Glückseligkeit kann aber der Wille nicht gleichgültig bleiben; folglich muß Gott sich selbst notwendig lieben. Ein Streben nach dem höchsten Gut als seinem

Ziele gibt es natürlich, insofern das Streben den schon erlangten Besitz ausschließt, für den göttlichen Willen nicht; Gott ist vielmehr von Ewigkeit unveränderlich im unendlich glückseligen Besitze seiner selbst.

Wie die göttliche Erkenntnis wesentlich Selbstbegreifen ist, so das göttliche Wollen wesentlich Liebe seiner selbst, als des unendlichen, dem unendlichen Willen vollkommen gleichkommenden Gutes.

3. Bezüglich der endlichen Güter ist der göttliche Wille frei.

a) Die Willensfreiheit ist eine einfache Vollkommenheit; folglich muß sie von Gott ausgesagt werden, weil die einfachen Vollkommenheiten Gott formal zukommen.

b) Der Wille strebt notwendig nur nach dem beseligenden Gute und nach all dem, ohne welches das beseligende Gut nicht erreicht werden kann; die endlichen Güter aber sind weder das beseligende Gut noch das notwendige Mittel zur Erreichung desselben, da Gott sich selbst das beseligende Gut ist; folglich ist der göttliche Wille bezüglich der endlichen Güter frei.

c) Auch seine unendliche Vollkommenheit legt Gott keine Notwendigkeit auf, eine Welt, und zwar die relativ beste, zu wollen, wie der Optimismus meint. Gottes Vollkommenheit offenbart sich nicht bloß in der Bekundung von Weisheit, Güte, Macht, sondern auch in absolutem Sichselbstgenügen, in vollkommener Bedürfnislosigkeit.

Auf den Einwand, daß ein und derselbe Willensakt nicht zugleich notwendig und frei sein kann, antworten wir mit der Unterscheidung: Der göttliche Willensakt ist nicht notwendig und frei nach seinem Sein, sondern nur hinsichtlich seines Objektes; und dies wieder nicht in derselben Beziehung, sondern in verschiedener Beziehung. Durch denselben notwendigen Willensakt, durch welchen Gott sich selbst notwendig will, will er frei die endlichen Dinge, so daß er auch andere Dinge oder keine Dinge durch ihn hätte wollen können.

4. Gott will kein Übel an sich; das Naturübel und das Strafübel will er nebenbei; das Schuldübel kann er weder an sich noch nebenbei wollen, sondern nur zulassen.

Naturübel (malum naturae) ist das Übel in der physischen Ordnung, vor allem das Vergehen der Dinge; das Schuldübel (malum culpae) besteht in der Sünde, das Strafübel (malum poenae) in der Strafe für die Verletzung der sittlichen Ordnung oder Sünde.

a) Das Begehren hat seiner Natur nach das Gute zum Objekte; das Übel ist aber der Gegensatz des Guten; folglich ist es widersprechend, daß das Übel als solches von irgendeinem Begehren begehrt werde.

b) Ein Übel nebenbei wollen heißt es wollen wegen seiner Verbindung mit einem Gute; es kann aber einerseits aus dem Naturübel oder dem Strafübel ein größeres oder allgemeineres

Gut folgen, z. B. die Ordnung des Universums aus dem Vergehen der Naturdinge, Verdienst und Lohn aus dem Leiden, — anderseits darf dieses Gut mehr begehrt werden als jenes Gut, dessen diese Übel berauben; folglich kann Gott beide nebenbei wollen.

c) Das Übel, mit welchem ein Gut verbunden ist, ist selbst die Beraubung um ein Gut. Darum kann das Übel niemals gewollt werden, wenn nicht das Gut, welches mit dem Übel verbunden ist, mehr begehrt würde als jenes, dessen das Übel beraubt. Kein Gut aber will Gott mehr als sich selbst; darum kann er die Sünde, welche die Hinordnung zu ihm aufhebt, in keiner Weise wollen.

d) Kann Gott die Sünde weder an sich noch nebenbei wollen, so folgt, daß er sie nur zulassen kann. Die Zulassung der Sünde schließt keine Billigung derselben in sich, sondern ist mit dem Abscheu gegen sie ganz und gar vereinbar. Auch fordert es die Güte Gottes nicht, den Mißbrauch der Freiheit auf jede Weise zu verhindern. Zudem kann Gott nachträglich aus dem Bösen Gutes wirken, so daß sich seine Weisheit auch in der Zulassung des moralischen Übels offenbart.[1]

Der Wahrheit des göttlichen Erkennens entspricht beim Wollen die Güte. Und wie wir Gott die höchste ontologische und logische Wahrheit zuschreiben mußten, so müssen wir ihm auch die höchste ontologische und sittliche (moralische) Güte zuschreiben. Gott kommt die Güte des Seins und des Wollens in der absolut höchsten Weise zu.

Alles Seiende ist auch gut; insofern es seiend ist, ist es nämlich geeignet, ein Seiendes zu vervollkommnen und darum ein Streben zu befriedigen.[2] Da nun Gott unendlich vollkommen ist und alle denkbare Vollkommenheit in sich begreift, folgt auch, daß Gott das höchste ontologische Gut ist, daß ihm also die ontologische Güte in der höchsten Weise zukommt. Und so ist Gott auch sich selbst das höchste Gut. Gott besitzt in sich selbst, was immer außer ihm begehrt werden kann; in sich selbst ruhend und sich selbst besitzend muß darum Gott unendlich glückselig sein. — Gott ist aber auch das höchste Gut für alles außer ihm. Denn er ist das höchste und letzte Ziel, in dem alle Dinge ihre letzte Vollkommenheit finden, auf das sich darum auch alles Verlangen der Dinge hinrichtet. Formal gilt das allerdings nur von den geistigen Wesen, welche die Idee des unendlichen Gutes fassen und diese Idee nicht haben können, ohne den Besitz des unendlichen Gutes als Bedingung ihrer vollen Befriedigung zu verlangen.

Auf welche Weise alle Wesen nach Gott als dem höchsten Gute streben, erklärt der hl. Thomas mit den Worten (S. theol. I. q. 6. a. 1. ad 2): „Alle Dinge streben, indem sie nach der ihnen ziemenden Vollkommenheit

---

[1] Vgl. unten S. 247.

[1] Siehe oben S. 19.

streben, nach Gott selbst, insofern die Vollkommenheiten aller Dinge Abbilder des göttlichen Seins sind. Und so erkennen manche Dinge, welche nach ihm streben, Gott an sich selbst, — das ist den vernünftigen Geschöpfen eigen; manche erkennen nur einige Nachahmungen seiner Güte, was auch die sensitive Erkenntnis vermag; manche aber haben nur einen Naturtrieb ohne Erkenntnis, da sie von einem höheren Erkennenden auf ihr Ziel hingerichtet sind."

Da das Wollen gut ist, wenn es auf das Gute gerichtet ist, eignet Gott auch die höchste sittliche Güte. Die sittliche Güte in ihrer Vollkommenheit ist die Heiligkeit; sie besteht in der Übereinstimmung des Willens mit der höchsten Regel der Sittlichkeit. Der göttliche Wille stimmt aber mit der göttlichen Weisheit oder dem ewigen Gesetz (lex aeterna), welches den Willen und die Tätigkeit Gottes leitet, nicht bloß überein, sondern ist sachlich mit ihm ein und dasselbe. Ja, die Liebe des göttlichen Willens ist ein und dasselbe mit dem liebenswürdigsten Gut in vollkommenster sachlicher Identität. Die Heiligkeit Gottes ist darum nicht akzidentell wie die geschöpfliche, welche verloren, vermehrt und vermindert werden kann, sondern substantiell und unveränderlich. Und weil Gott das, was er hat, auch ist, so wird er mit Recht, wie die Weisheit, auch die Heiligkeit genannt.

Als unendlich einfach in der Fülle aller denkbaren Vollkommenheiten ist Gott auch unendlich schön, ja die Schönheit selbst und die Ursache aller geschaffenen Schönheit.[1] Die geschaffenen Dinge sind schön durch Nachahmung ihres Vorbildes im göttlichen Geist; der göttliche Geist aber schaut die Ideen der Dinge in seiner Wesenheit. Also ist Gott selber schön, ja die Schönheit selbst, und ist allen Dingen, die nur durch Teilnahme an seiner Schönheit schön sind, Ursache ihrer Schönheit. Gott gibt den Dingen und erhält ihnen, wodurch sie schön sind, ihre Vollständigkeit, Einheit, Klarheit und Deutlichkeit. Er selbst aber erkennt vollkommen klar die Fülle seiner Vollkommenheit in der Einfachheit seines Wesens und gerade in der Liebe zu dieser seiner Schönheit will er sie vervielfältigen und darum auch anderen mitteilen.

Insofern der göttliche Wille unter Leitung der göttlichen Erkenntnis nach außen tätig sein kann, heißen wir ihn Macht (potentia). Die göttliche Macht ist unendlich wie sein Wille und sein Sein, sie ist Allmacht (omnipotentia). Sie kann nichts von Unvermögen an sich haben und muß alle Vollkommenheit der Tätigkeit in sich begreifen. Gott vermag also alles innerlich Mögliche nach außen zu verwirklichen, und zwar ohne dabei etwas außer sich zu benötigen oder irgendwie von etwas abzuhängen, mit aller Leichtigkeit, in einem Augenblick, durch einen bloßen Befehl seines Willens. Was sich innerlich widerspricht, kann als ein Nichts auch nicht Gegenstand der Allmacht Gottes sein. Im übrigen fordert die Fülle des göttlichen Seins nur die Allmacht selbst, nicht auch ihre Betätigung; Gott mußte also weder diese Welt ins Dasein rufen noch überhaupt irgendeine Welt oder irgendein Wesen außer sich erschaffen. Mit vollster

[1] Siehe oben S. 22 f.

Freiheit hat Gott tatsächlich eine Welt erschaffen, und nur durch freien Ratschluß kann er auch und hat er tatsächlich sich selbst in der Betätigung seiner Macht Schranken gesetzt, so daß ihm in Hinblick auf seine Ratschlüsse (de potentia ordinata) infolge seiner Unwandelbarkeit und Treue manches unmöglich ist, was ihm an sich (de potentia absoluta) möglich wäre, z. B. die Menschenseele wieder ins Nichts zurückzuführen. Weiter werden wir die Allmacht Gottes kennen lernen, wenn wir jetzt übergehen zur Besprechung des Verhältnisses Gottes zur Welt.

Dritter Teil.

Das Verhältnis Gottes zur Welt.

Von der Welt aus als dem unserer Erfahrung unmittelbar Gegebenen sind wir zur Erkenntnis des Dasein Gottes aufgestiegen. Wir haben nun bisher Gott betrachtet, wie er in sich selbst ist, wobei freilich auch schon sein Verhältnis zur Welt wiederholt gelegentlich herangezogen werden mußte, weil eben unser Erkennen Gottes überhaupt von der Welt ausgeht. Jetzt aber haben wir Gottes Verhältnis zur Welt im Zusammenhang zu erörtern; dieses Verhältnis ist uns nicht mehr bloßes Hilfsmittel der Gotteserkenntnis, sondern selbst Gegenstand der Erwägung; zugleich lernen wir dabei die Welt gleichsam von der Seite Gottes her kennen. Wenn wir nun vom Verhältnis Gottes zur Welt reden, dann setzen wir die wesentliche Verschiedenheit beider voraus und dürfen das; denn wir haben ja Gott als von der Welt wesentlich verschiedenes Wesen mit eigener Existenz bewiesen. Gleichwohl müssen wir mit Rücksicht auf die mannigfaltigen Versuche, welche im Laufe der Geschichte aufgetreten sind, Gott und Welt irgendwie identisch zu setzen, als ersten Punkt dieses Teiles die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und Welt noch eigens behandeln, in der Hauptsache allerdings nur negativ, durch Zurückweisung des entgegenstehenden Monismus. An zweiter Stelle steht dann das wirkliche Verhältnis Gottes zur Welt zur Erörterung, nämlich die Art seiner Ursächlichkeit gegenüber der Welt in ihren verschiedenen Formen als Schöpfung und Erhaltung der Weltdinge, als Mitwirkung bei ihrer Tätigkeit und Vorsehung in Leitung und Regierung der Welt.

1. Die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und der Welt.

Die Lehre, daß Gott als selbstbewußter, frei waltender Geist, also als persönlicher Gott, der Welt als wesentlich von ihr verschiedener höchster Herr

gegenübersteht, wird als **Theimus** (von θεός = Gott) bezeichnet. Ihm steht der **Atheismus** als Leugnung des Daseins eines persönlichen Gottes in verschiedenen Formen gegenüber. Insofern der Atheismus das Dasein eines persönlichen Gottes einfach zu leugnen sucht, ist er durch die Beweise für das Dasein Gottes erledigt. Indes begnügt sich der Atheismus meist nicht mit der Bestreitung des Daseins Gottes; auch er will vielmehr einen Abschluß der Weltbetrachtung geben. Verzichtet der Atheismus darauf, für das, was er als das Höchste gelten läßt, den Namen „Gott" in Anspruch zu nehmen, dann ist er reiner Atheismus; dieser ist entweder **Materialismus**, wenn er das Dasein einer geistigen Welt überhaupt leugnet, **Spiritualismus**, wenn er nur geistiges Sein anerkennt.[1] Häufig liebt jedoch der atheistische Abschluß der Weltbetrachtung gleichwohl von Gott zu reden, zum Teil veranlaßt durch seine eigene Entstehung; da er aber die Existenz eines eigenen Gottes leugnet, muß er irgendwie Gott mit der Welt gleichsetzen oder die Welt vergöttlichen, daher er den Namen **Pantheismus** trägt. Der Pantheismus ist in alter und neuer Zeit wieder in verschiedenen Formen aufgetreten, von denen wir vier als die wichtigsten aufführen.

Die erste mildeste Form ist der **Emanatismus** (emanatio, Ausfluß), welcher sich besonders bei den orientalischen Völkern findet, im Mittelalter von **Scotus Eriugena** (um 810—877) und zu Beginn der Neuzeit von **Giordano Bruno** (1548—1600) bekannt wurde. Danach sind die endlichen Dinge aus der göttlichen Substanz hervorgegangen, sei es auf dem Wege der Zeugung, wie einige meinen, sei es durch eine Art Ausfluß, wie andere behaupten.

In der zweiten Form wird die Welt als eine Erscheinung (manifestatio) oder Bestimmung (modus) Gottes betrachtet, als ein Akzidens an der göttlichen Substanz. Zu denjenigen, welche so alles eigentliche Entstehen der Dinge leugneten, gehört vor allem **Spinoza**. Ausgehend von einem falschen Substanzbegriff, nimmt er nur eine einzige Substanz an, welche zwei Attribute besitzt, unendliche Ausdehnung und unendliches Denken. Die Welt ist ihm nur eine Modifikation dieser Substanz. Zum spinozistischen Pantheismus bekannte sich in unserer Zeit **Paulsen**; er denkt sich die ganze Welt einschließlich der Gottheit als geistig-leibliches Wesen mit einer psychischen und physischen Seite (pantheistischer Parallelismus).

Nach der dritten Form, dem **Evolutionismus** (evolutio, Entwicklung), verhält sich die Welt zu Gott wie der Baum zum Samen, wie das Vollkommene zum Unvollkommenen. Auch in dieser Form wird wie in der vorausgehenden die Welt als etwas Gott Immanentes gefaßt. Während aber nach der vorausgehenden Theorie nur Gott wahre Subsistenz und Realität zukommt, ist nach dieser Theorie die Subsistenz und Realität mehr der Welt als Gott eigen; Gott wird in der Welt und durch die Welt. Hierher gehören alle jene, welche mit David von Dinanto (um 1200) Gott zum Urstoff oder zum allgemeinen Substrat der Weltdinge machten, oder welche das göttliche Sein als allgemeines Wesen aller Dinge faßten wie Amalrich von Bena (um 1200) oder als Weltseele wie die Neuplatoniker. Aus der modernen Zeit gehören hierher, durch die folgenden vorbereitet, die Systeme des **Pessimismus** eines **A. Schopenhauer** und **Eduard v. Hartmann**.

Auf die Spitze haben diesen Pantheismus getrieben die deutschen Denker **Fichte** (1762—1814), **Schelling** und besonders **Hegel**, durch deren dialektische Künste er zum logischen Pantheismus oder **Panlogismus** wurde. Nach ihm ist Gott das allgemeine, abstrakte und unbestimmte Sein, das sich selber bestimmt und dadurch zu den verschiedenen Gattungen, Arten und Individuen entwickelt. Nach **Hegel** fällt die reine Idee oder der logische Begriff von sich selber ab und veräußerlicht sich, wodurch die körperlichen Dinge gebildet werden; aus dieser Veräußerlichung kehrt die Idee zu sich selber zurück und wird dadurch zum Menschengeiste.

[1] Vgl. oben S. 99 ff.

Wir stellen zur Widerlegung des Pantheismus den Satz auf: Der Pantheismus ist unhaltbar in allen seinen Formen.

a) Die Widersinnigkeit des Pantheismus ergibt sich ganz allgemein aus den Eigenschaften der Welt. Die Welt ist zufällig, veränderlich, zusammengesetzt, beschränkt und unvollkommen; unter Gott aber verstehen wir ein Wesen, das notwendig existiert, unveränderlich, absolut einfach, höchst vollkommen und in jeder Beziehung unendlich ist. Das Sein Gottes mit dem Sein der Welt identisch erklären heißt darum nichts anderes als ein Wesen annehmen, das höchst vollkommen ist und zugleich Unvollkommenheiten aller Art in sich schließt. Das aber ist das Widersinnigste, was gedacht werden kann, eine Leugnung des Kontradiktionsprinzips. — Aller Pantheismus geht auf die Identifizierung von Begriffen und Realitäten hinaus, welche in schroffstem Widerspruch miteinander stehen, und führt konsequenterweise zur Identität der Gegensätze, welche Hegel als das Wesen aller Dinge und als den Grund alles Werdens behauptet.

b) Der Emanatismus kann auch als Irrtum über die Entstehung der Welt aufgefaßt werden, da er Gott und Welt nebeneinander bestehen läßt. Allein indem er die Welt als substantiellen Ausfluß der Gottheit betrachtet, setzt er einerseits eine Zusammensetzung und Teilbarkeit Gottes voraus und erklärt er anderseits die Welt als göttliche Substanz. Er ist also immer noch eine Grenzform des Pantheismus, die mit der Einfachheit und Unveränderlichkeit des notwendigen Seins, der reinen Wirklichkeit und lauteren Vollkommenheit unvereinbar ist.

c) Nach Spinoza gibt es nur eine einzige Substanz, welcher die beiden Attribute Ausdehnung und Denken zukommen. Allein es ist undenkbar, daß ein und dieselbe Substanz Träger solch entgegengesetzter Qualitäten sei. Entweder ist diese einzige Substanz geistig, dann ist sie nicht ausgedehnt; oder sie ist materiell, dann ist das Denken mit ihr unvereinbar. Nach dem Zeugnis des Selbstbewußtseins sind wir ferner voneinander und von allen anderen Dingen unterschieden und getrennt, selbständig im Sein und Tätigsein. Ebenso hat erfahrungsgemäß jedes Ding seine eigene und eigentümliche Tätigkeit. Tagtäglich verwenden die Menschen ganz bestimmte Körper, um mittels derselben ganz bestimmte Wirkungen hervorzubringen, die sie erfahrungsgemäß hervorzubringen vermögen. Es gibt somit viele Substanzen in der Welt, welche um so mehr von der aus sich seienden, unendlichen Substanz real und wesentlich verschieden sein müssen.

d) Es ist an sich rein willkürlich, allen stofflichen Geschehnissen seelische Vorgänge zuzuordnen; vollends in sich widersprechend aber ist es, das vollkommenste Sein sich nach Art des Menschen als geistig-leibliches Wesen mit einer physischen und

psychischen Seite zu denken. Denn der Mensch ist zusammengesetzt aus zwei unvollständigen Substanzen, die sich gegenseitig vervollkommnen und durch ihre Vereinigung ein neues, von ihnen verschiedenes Sein bilden; er ist somit später als die Teile und Wirkung aus der Vereinigung derselben. Ebenso ist es ein Widerspruch, wenn Paulsen die Welt einerseits für zu verkehrt eingerichtet hält, als daß sie die Wirkung einer göttlichen Vernunft sein könnte, anderseits aber sie zur absoluten Substanz oder deren notwendigen Erscheinung erhebt.

e) Nicht minder widersinnig ist die Evolutionstheorie. Nach dieser Theorie kommt Gott das Werden zu, und zwar das Werden aus sich selbst. Das widerstreitet offenkundig der absoluten Notwendigkeit des Urseins, die keinerlei Entwicklung seiner selbst zuläßt, und macht das Unvollkommene als solches zur Ursache des Vollkommeneren, hebt also das Kausalitätsprinzip auf.

f) Was endlich den Panlogismus betrifft, so ist er das Widersinnigste, was je gedacht worden ist. Oder was ist widersinniger, als die Seinsfülle mit dem leeren Sein zu verwechseln, aus dem unbestimmten und abstrakten Sein durch einen dialektischen Prozeß die Welt entstehen zu lassen, an Stelle des Kausalitätsprinzips die Macht der Negation zu setzen, das Nichtsein mit dem Sein zu identifizieren? Derartiges behauptet aber der Panlogismus und preist es als „das höhere Denken“ der deutschen Philosophie.

2. Die Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott.

Gott und Welt sind durchaus wesensverschieden; das hindert aber nicht, daß Gott und Welt in innigster Beziehung zueinander stehen. Über diese Beziehungen zwischen Gott und Welt stellen wir folgende Sätze auf:

1. Gott hat die Welt durch seine bloße Allmacht aus nichts hervorgerufen, d. h. erschaffen.

Unter Welt verstehen wir hier die Gesamtheit aller außer Gott existierenden Dinge. Vom Dasein dieser Dinge aus haben wir auf Gott als ihren höchsten Urheber geschlossen, weil alle diese Dinge den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst haben, weil sie zufällig, veränderlich, endlich sind. Diese Urheberschaft Gottes nun muß von besonderer Art sein. Wenn wir die verschiedenen Arten der Ursachen durchgehen, dann kommt für die Ursächlichkeit Gottes nur die Wirkursache, die Zweckursache und die vorbildliche Ursache in Betracht. Daß Gott nicht die Material- oder Formalursache der Dinge sein kann, haben wir im vorigen Abschnitt bei Zurückweisung des Pantheismus gesehen. Allein für die Ursächlichkeit Gottes kommen Stoff und Form nicht nur insofern in Wegfall, als Gott nicht selbst der Stoff oder die allgemeine Form der Dinge sein kann, sondern auch insofern, als er keinerlei Stoff

oder Form von außen her nimmt und nehmen kann, um daraus die Weltdinge zu bilden. Gott hat also die Weltdinge durch seinen bloßen allmächtigen Willensbefehl aus nichts, d. h. ohne jeden vorausexistierenden Stoff, hervorgebracht, mit anderen Worten: Gott hat die Welt erschaffen. Denn unter Erschaffen oder Schöpfung (creatio) verstehen wir eben das Hervorbringen aus dem Nichts des Stoffes.

Daß die Welt von Gott erschaffen sein muß, daß sie ohne Zugrundelegung eines schon vorher dagewesenen Stoffes gebildet wurde, vielmehr auch der Stoff selbst von Gott aus dem Nichts hervorgerufen sein muß, ergibt sich klar daraus, daß sonst der Stoff etwas aus sich Seiendes, also göttlicher Natur wäre, was sich mit seinen Unvollkommenheiten keinenfalls verträgt. Auch würde Gott in seinem Schaffen abhängig sein von etwas außer sich, wenn er des Stoffes bedürfte, er wäre also nicht das allseits unabhängige Wesen.

So erhaben die Schöpfungstätigkeit im eigentlichen Sinne über alles ist, was wir an Tätigkeit in der Welt beobachten können, und so geheimnisvoll sie auch erscheint, so ist sie doch eine notwendige Folgerung aus der Natur des Aus-sich-seienden und birgt keinerlei Widerspruch in sich. Durch die Annahme des Schaffens wird nicht das Kontradiktionsprinzip verletzt; denn in keiner Weise wird durch diesen Begriff von ein und demselben Subjekt das gleiche in gleicher Beziehung bejaht und verneint. Auch das Kausalitätsprinzip wird nicht aufgehoben, vielmehr gerade Gott die höchste Kausalität zugeschrieben, die durchaus im Verhältnis mit seinem absoluten Sein steht. Umgekehrt kann es darum auch Gott allein zukommen, schöpferisch tätig zu sein, so daß die schöpferische Kraft im strengen Sinne wie die Allmacht Gottes unmitteilbar ist.[1]

2. **Die Welt bedarf zu ihrem Bestehen der ununterbrochenen Erhaltung durch Gottes Allmacht.**

Wenn von Erhaltung (conservatio) der Welt die Rede ist, kann man das in doppelter Weise verstehen, entweder von direkter und positiver Erhaltung, wenn die Dinge durch positive Tätigkeit Gottes im Dasein erhalten werden, oder von einer indirekten und negativen Erhaltung, wenn die Dinge, einmal ins Dasein gerufen, von selbst fortexistieren, bis etwa Gott sie wieder vernichtet. Durch unsere These haben wir schon ausgedrückt, daß für den Fortbestand der Welt keineswegs die negative Erhaltung genügt, daß vielmehr der positive Einfluß der göttlichen Allmacht hierzu nötig ist. Wir beweisen das folgendermaßen: Die geschaffenen Dinge sind nicht aus sich und durch sich, sondern sie sind von Gott. Was aber sein Dasein nicht aus sich selbst hat, kann sein Dasein aus sich allein auch nicht fortsetzen; daß es existiert, ändert nichts an seiner

[1] Vgl. oben S. 195.

Zufälligkeit; sondern wie die Existenz der Dinge angefangen hat durch positiven Einfluß Gottes, so kann sie auch nur durch den positiven Einfluß Gottes fortbestehen; Gott muß seine Geschöpfe innerlichst erhalten.

Aus dem Gesagten ergeben sich die Folgerungen:

1. Die Erhaltung ist eine fortgesetzte Schöpfung (conservatio est continuata creatio) und daher Gott ebenso allein eigentümlich wie die Schöpfung.

2. Dem Sein nach ist der Akt der Schöpfung und Erhaltung identisch, der Wirkung nach sind beide verschieden; insofern er dem Geschöpf den Anfang gibt, ist er Schöpfungsakt, insofern er ihm Fortdauer gibt, ist er Erhaltungsakt.

3. Die Vernichtung (annihilatio) besteht in nichts anderem als in dem Aufhören des erhaltenden Einflusses Gottes. Sie ist darum ebenso Vorrecht Gottes wie die Erhaltung selbst. (S. theol. I. q. 104.)

3. Die göttliche Mitwirkung bei der geschöpflichen Tätigkeit.

Die Dinge haben kein ruhendes Sein, sondern ändern sich, sind tätig und bringen Änderungen hervor. Wie wir nun außer der Schöpfung für das Fortbestehen der Dinge die positive Erhaltung durch Gott verlangen, so müssen wir auch für das Wirken der Geschöpfe eine Mitwirkung Gottes (concursus Dei naturalis) fordern. — Auch hier wird von einer doppelten Mitwirkung gesprochen, von einer mittelbaren und unmittelbaren. Mittelbar ist sie, insofern die Vermögen und Kräfte der Geschöpfe von Gott sind; unmittelbar, wenn Gott bei den Akten derselben unmittelbar mitwirkt, indem er die Geschöpfe zur Tätigkeit bewegt und diese begleitet. Wir verteidigen auch die letzte Art der Mitwirkung und sagen:

Gott wirkt unmittelbar bei allen Tätigkeiten der Geschöpfe mit.

Die unmittelbare Mitwirkung Gottes bei allem geschöpflichen Tun ist eine notwendige Folgerung aus der Schöpfung und Erhaltung der Dinge durch Gott. Denn: a) Alles, was seiend ist in der Schöpfung, ist abhängig von Gott, der ersten Ursache; die Akte der Geschöpfe sind aber ein Sein; folglich erfordern sie die unmittelbare Mitwirkung Gottes.

b) Weil das Tätigsein dem Sein folgt, so nimmt die Tätigkeit an der Natur des Tätigen teil; jedes geschaffene Tätige aber ist seiner Natur nach von Gott abhängig, folglich muß auch seine Tätigkeit als solche von ihm abhängen, d. h. Gott muß zur Tätigkeit des Geschöpfes unmittelbar mitwirken.

c) Die Dinge sind durch Gott das, was sie sind; wenn sie sich nun änderten ohne die entprechende Mitwirkung Gottes, dann würde sowohl der Veränderungsvorgang wie sein Ergebnis außerhalb des unmittelbaren Wirkungsbereiches der göttlichen Erschaffung und Erhaltung fallen, was unmöglich ist.

Aus unserem Satze ergibt sich die Folgerung: Jeder geschöpfliche Akt gehört ganz Gott und ganz dem Geschöpfe, aber jedem in anderer Weise, Gott als der ersten Ursache, dem Geschöpf als der zweiten.

Weit entfernt also, daß die Lehre von der allgemeinen Mitwirkung Gottes bei den Tätigkeiten der Geschöpfe der Anschauung der Okkasionalisten recht gibt, Gott wirke alles, die Geschöpfe nichts, erkennt sie die eigene Tätigkeit der Geschöpfe voll an, erklärt sie aber zugleich aus ihrem letzten Grund. —

Die Schwierigkeit betreffs der Vereinbarkeit der göttlichen Mitwirkung mit der menschlichen Freiheit anlangend ist wohl zu beachten, daß Gott mit der Tätigkeit jedes Wesens so mitwirkt, wie es die Natur eines jeden Wesens erfordert; anders wirkt er darum mit den unfreien, anders mit den freien Geschöpfen mit. Ja erst durch die Mitwirkung Gottes haben die freien Geschöpfe die Freiheit ihrer Betätigung. „Gott ist die erste Ursache, welche sowohl die natürlichen wie die freien Ursachen bewegt. Und wie er den natürlichen Ursachen durch sein Bewegen den Charakter des Natürlichen nicht nimmt, so benimmt er auch den freien Ursachen durch seine Mitwirkung nicht den Charakter der Freiheit, sondern bewirkt vielmehr in ihnen die Freiheit. Denn er wirkt in jeglichem gemäß seiner Natur." (S. theol. I. q. 83. a. 1. ad. 3.)

Ingleichen löst sich die Schwierigkeit, wie denn Gott bei den bösen Handlungen der freien Wesen mitwirken könne, ohne daß das Böse Gott zur Last falle, dahin: Gott wirkt zwar zu den bösen Handlungen mit, insofern sie ein Seiendes sind; aber insofern sie böse sind, fallen sie einzig der freien Entscheidung des Geschöpfes zur Last.

4. Die Allgegenwart Gottes.

Unser Bild vom Verhältnis Gottes zur Welt vervollständigt sich uns weiter durch die Wahrheit von der Allgegenwart Gottes in der Welt. Es gibt mehrere Arten der Gegenwart. Im strengen Sinne sind wir nur dort gegenwärtig, wo unsere Substanz sich befindet; im weiteren Sinne auch da, wohin unser Blick reicht oder wohin unsere Macht sich erstreckt. Darum spricht man von einer dreifachen Gegenwart Gottes: der Macht nach (per potentiam), insofern die Dinge seiner Macht unterliegen; dem Wissen nach (per praesentiam sc. scientiae), insofern sie von ihm erkannt werden; der Wesenheit nach (per essentiam), insofern seine substantielle Wesenheit in ihnen ist. Die beiden ersten Arten der Allgegenwart Gottes sind schon gegeben mit der Schöpfung, Erhaltung und Mitwirkung Gottes für alles geschöpfliche Sein und Tun sowie mit seiner Allwissenheit. Zu beweisen haben wir nur den Satz:

Gott ist nach seiner ganzen Substanz überall und allen Dingen innerlichst gegenwärtig.

Jede Ursache muß dort sein, wo sie unmittelbar wirkt; Gott ist aber die beständige unmittelbare Ursache des Seins der Dinge; folglich muß er beständig der Substanz nach mit allen Dingen verbunden und ihnen gegenwärtig sein; folglich ist er überall. Und zwar ist er überall nach seiner ganzen Substanz, weil er als der reinste Geist und die absolute Einfachheit dort, wo er ist, nur ganz sein kann. Da aber den Dingen nichts so innerlich ist wie das Sein und Gott ununterbrochen durch seine Wesensgegenwart

dieses Sein erhält, ist er den Dingen seiner Wesenheit nach innerlichst gegenwärtig.[1]

Man kann einwenden, aus der Tätigkeit Gottes scheine sich seine Allgegenwart nicht beweisen zu lassen; denn die Fähigkeit der Fernwirkung sei offenbar eine Vollkommenheit, und da Gott alle Vollkommenheit zukomme, dürfe die Fähigkeit zur Fernwirkung von Gottes Allmacht nicht getrennt werden. Wir erwidern: Die Fernwirkung im eigentlichen Sinne widerstreitet nicht nur der geschöpflichen Ursache wegen ihrer Beschränktheit, sondern dem Wirken als solchem. Kein tätiges Prinzip, sei es endlich oder unendlich, kann dort wirken, wo es nicht ist.[2] Da nun in Gott das Tätigsein mit dem Sein identisch ist, somit eine mittelbare Verbindung bei der göttlichen Schöpfung und Erhaltung wie Mitwirkung ausgeschlossen ist, so bleibt es dabei, daß Gott seiner Substanz nach allen Dingen innerlichst gegenwärtig ist.

5. Die göttliche Vorsehung.

Die göttliche Mitwirkung mit der Tätigkeit der Geschöpfe besagt noch nichts über die Oberleitung Gottes für den Ablauf des Weltgeschehens; in ihr scheint vielmehr Gott sich den Geschöpfen durchaus anzupassen und an ihre Entscheidungen sich zu binden. Allein darin kann sich offenbar das Wirken Gottes in der Welt nicht erschöpfen, wie uns schon der teleologische Gottesbeweis zeigt und wie es auch an sich die Würde Gottes fordert. Darum reden wir über die allgemeine göttliche Mittwirkung hinaus noch von einer eigenen göttlichen Vorsehung. Die göttliche Vorsehung (providentia Dei) umfaßt zweierlei: die Ordnung der Dinge, wie sie im göttlichen Verstande existiert, und die Durchführung dieser Ordnung in der Wirklichkeit oder die Regierung der Welt. Jetzt reden wir von der Vorsehung im letzteren Sinne, nämlich von der Leitung der geschaffenen Dinge zu ihrem von Gott gewollten Ziele. Die Fatalisten (fatum, Schicksal) lassen den Weltlauf vom Zufall oder von einer blinden Notwendigkeit bestimmt werden; die Deisten (deus, Gott) meinen, Gott habe zwar die Welt erschaffen und in Gang gesetzt, aber er sorge sich nicht weiter um sie, sondern überlasse sie ihrem Schicksal, da die Sorge um die Kleinlichkeiten der Welt ihm nicht angemessen sei. Ihnen gegenüber vertreten wir die Anschauung:

1. Gott leitet alles durch seine weise Vorsehung.

a) Wenn Gott die Dinge ins Dasein setzt und erhält und mit all ihrem Tun mitwirkt, so tut er das alles nicht plan- und ziellos, sondern leitet alle Wesen nach seiner höchsten Weisheit zu dem Ziele, zu dem er sie erschaffen hat; diese Hinführung aller Dinge zu ihrem Ziele begreift man aber unter göttlicher Vorsehung; folglich gibt es eine göttliche Vorsehung.

---

[1] Vgl. oben S. 229.
[2] Vgl. oben S. 79 f. 125 f.

b) Einem guten Künstler und Werkmeister ist es eigen, für die Werke, die er geschaffen, geeignete Sorge zu tragen und sie zum Ziele zu führen; Gott ist aber ein Werkmeister, der nicht bloß gut, sondern die Güte selber ist; folglich muß er auch für seine Werke sorgen und sie zu ihrem Ziele leiten.

2. Gott läßt an seiner Weltregierung die Geschöpfe teilnehmen.

Gottes höchst weiser und gütiger Weltregierung ziemt es, auch die Tätigkeit der Geschöpfe als Mittel und Organe zur Vollziehung seiner Anordnungen zu verwerten. Wie er deshalb in der Natur die besonderen Kräfte durch die allgemeinen beherrscht sein läßt, so läßt er auch in der geistigen Welt das Niedere durch das Höhere regieren. „Eine höhere Vollkommenheit ist dadurch gegeben, daß etwas in sich gut und auch anderen Ursache der Gutheit ist, als wenn es nur für sich gut wäre. Deshalb leitet Gott die Dinge so, daß er bei der Leitung der Welt Ursachen für andere Dinge einrichtet, wie wenn ein Lehrer seine Schüler nicht bloß für sich wissend macht, sondern zu Lehrern für andere heranbildet." (S. theol. I. q. 103 a. 6.) Der stärkste Beweis für die Mitwirkung der Geschöpfe bei der Weltregierung ist Gottes Zulassung des Bösen, das er, wie es durch Geschöpfe gesetzt wird, so auch durch Geschöpfe überwinden läßt.[1]

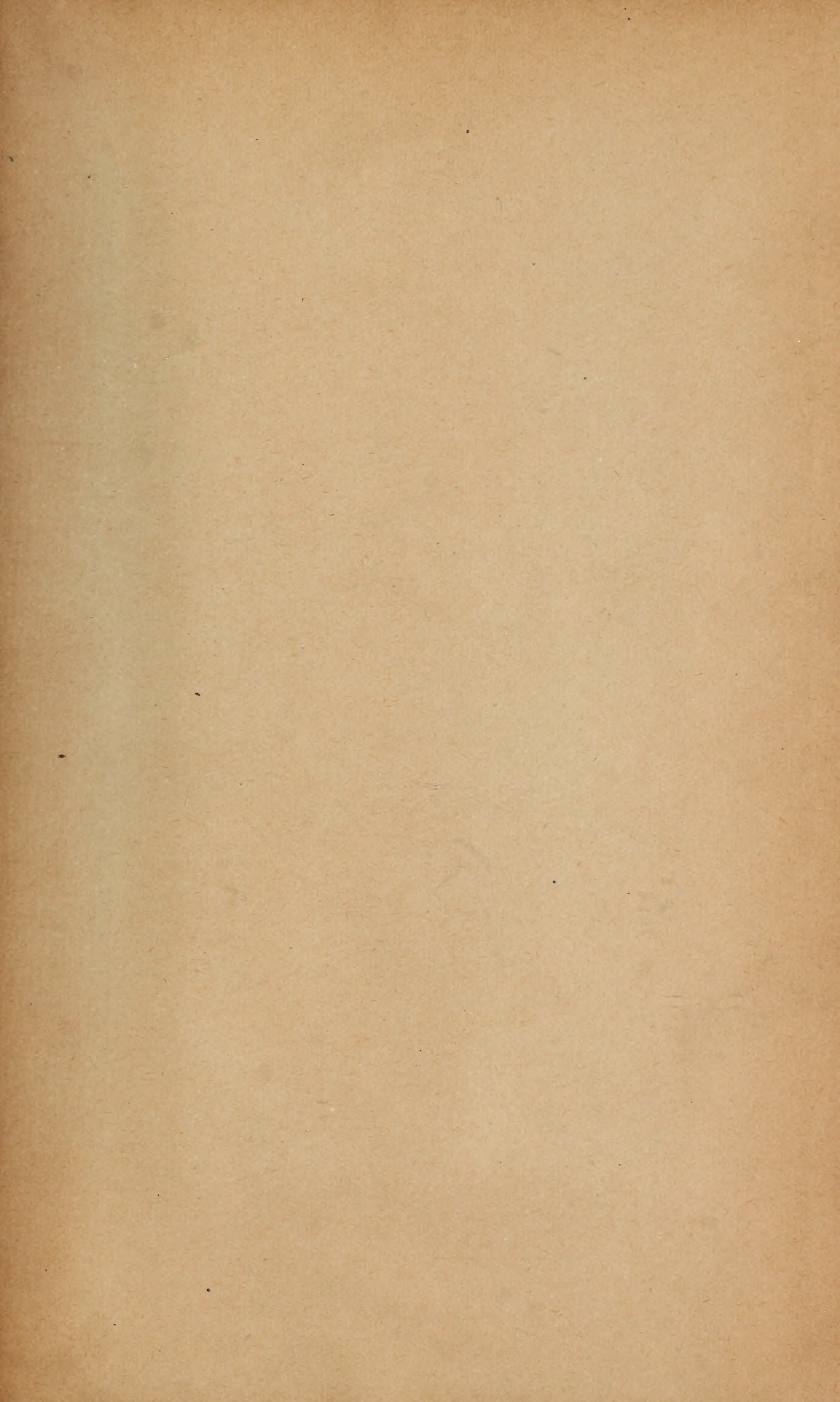
[1] Zimmermann, Warum Schuld und Schmerz? Freiburg i. B. 1918.

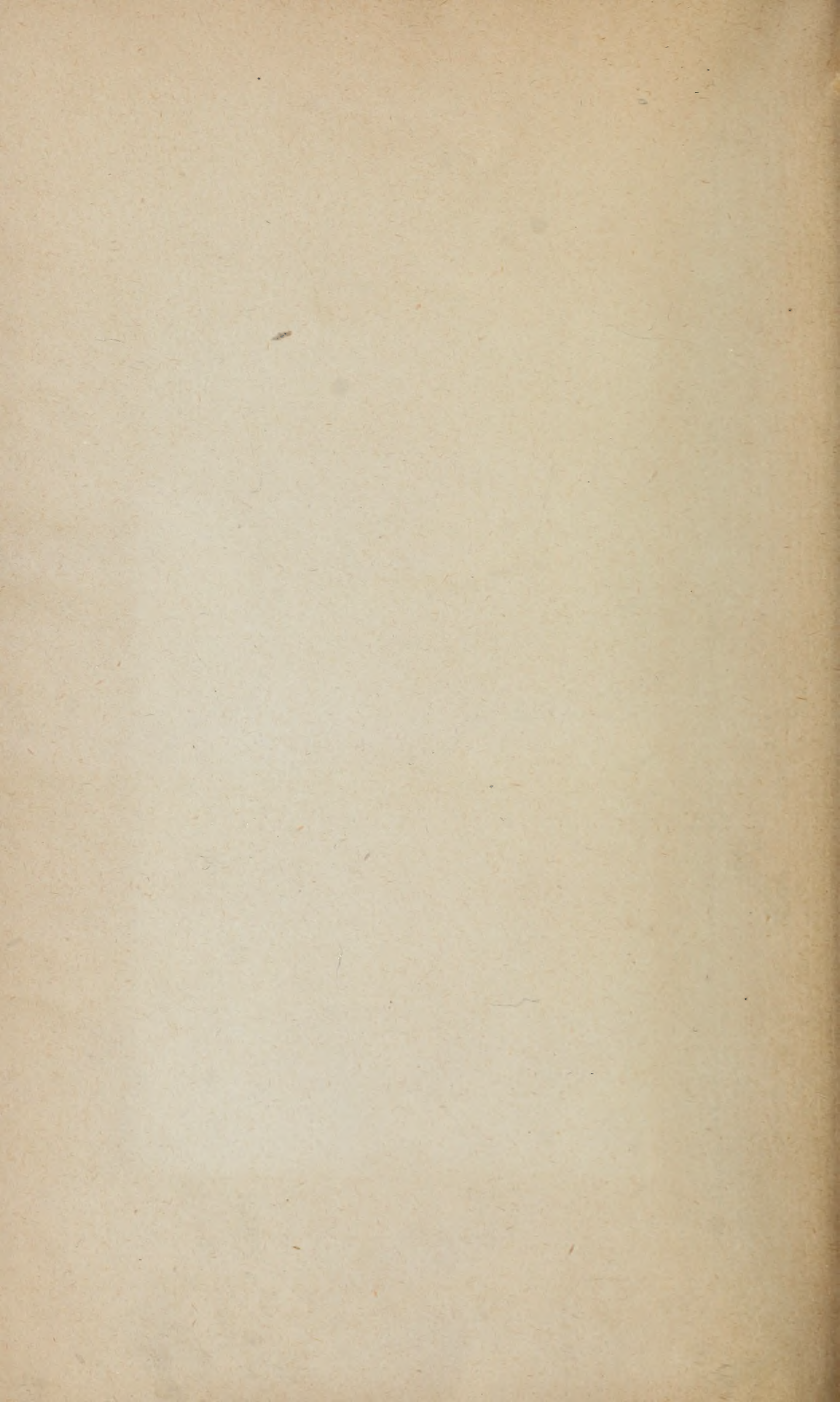
Personen- und Sachverzeichnis.

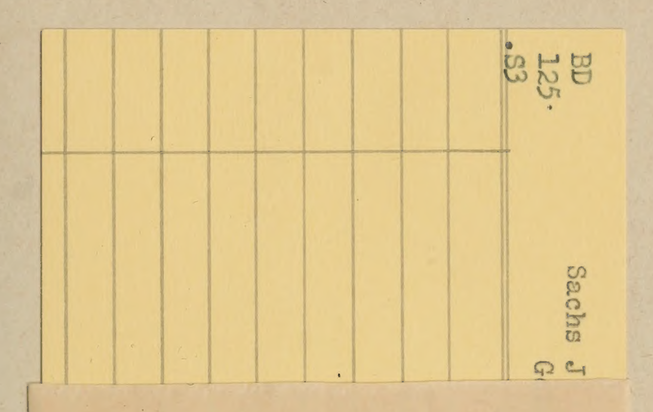
Verbesserungen.

S. 103 Z. 19 von oben lies: „Reichtum der Formen".
S. 105 Z. 1 von unten lies: „objektiver Zweck".
S. 106 Z. 1 von oben lies: „einen subjektiven Zweck"
S. 205 Z. 8 u. 9 lies: „des Daseins Gottes".








BD
125
.S3
Sachs J

